

الذخيرة

في علم الكلام

تأليف

الشريف المرتضى علم الهدى

علي بن الحسين الموسوي البغدادي

٣٥٥ـ٤٣٦ هـ

تحقيق

السيد أحمد الحسيني

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



٣٨١

الذخيرة

في علم الكلام

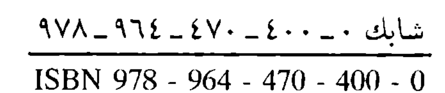
تأليف

الشريف المرتضى علم الهدى
علي بن الحسين الموسوي البغدادي
٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ

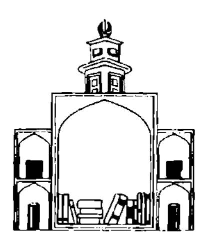
تحقيق

السيد احمد الحسيني

مؤسسة النشر الاسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة


شابك ٠ ـ ٤٠٠ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

ISBN 978 - 964 - 470 - 400 - 0



الذخيـرة

في علم الكلام

■ تأليف: الشريف المرتضى علم الهدىٰ علي بن الحسين الموسوي □

■ المحقّق: السيّد أحمد الحسيني □

■ الموضوع: الكلام □

■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □

■ عدد الصفحات: ٦٤٤ □

■ الطبعة: الثالثة □

■ المطبوع: ١٠٠٠ نسخة □

■ التاريخ: ١٤٣١ هـ. ق. □

قم ـ شارع الأمين ـ ابتداء شارع الجمهورية الإسلامية ص. ب ٧٤٩ ـ ٣٧١٨٥

تلفون: ٢٩٣٣٢١٩ ـ ٢٩٣٢٢١٩ فاكس: ٢٩٣٣٥١٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله واجب الوجود المستجمع لجميع الكمالات، مفيض الخير و البركات، وصلّى الله على أشرف الممكنات، محمد وآله ذوي الكرامات.

و بعد، مرّة اخرى تتقدّم المؤسسة الى الملأ العلمي في العالم الاسلامي بكتاب عقائديّ قيّم، وسِفر كلاميّ مهم، يحمل في طيّاته عصارة أفكار تمخّضت عنها حياة عملاق من عمالقة الفكر الأصيل، وقمّة من قمم الاسلام الشامخ، رجل قدير في العلم والعمل، و سيّد كبير في الأُرومة والآثار، ألا و هو «الشريف المرتضى علم الهدى» قدّس الله روحه و نور ضريحه.

ولاغرو، فإنّ جوانب العظمة فيه و أبعاد شخصيّته التي لايسعنا أن نبتدر هنا إلى تقييمها دون أن نحوّل القارئ الكريم إلى قراءة متواصلة بأناةٍ و رويّة في الحديث عنه من خلال ما تفضّل به سماحة المحقق السيد أحمد الحسيني حفظه الله فى كتابة نبذة من حياة هذا العَلَم الشامخ حيث رسم فيها صورة تتضح من خلالها معالم سيدنا الشريف العلمية والفكرية.

فإن شخصية السيد المرتضى امتازت بالاستيعاب والاحاطة بشتى العلوم وأنواع الفنون، فهو الفقيه المتعمّق، والاصولي المدقّق، والكلاميّ المحقّق، والأديب المُفلِق، الذي أذعن له الخاصّة والعامّة، وأقرّوا له بالعلم والفضيلة.

وكتاب «الذخيرة» هذا من أحسن ما كتب في علم الكلام على مذهب الشيعة الامامية، فقد بذل مصنّفه جهداً جهيداً في بيان عقائد الاماميّة باسلوب علميّ متين و بيان يسحر القرّاء.

و حقاً أنّ هذا الكتاب من كنوز الشيعة، صنّفها صاحبها لتبقى ذخراً للأجيال، يرجعون اليها إذا دهمتهم الشبهات و أحاطت بهم الظلمات، ليجدوا فيها ضالّتهم المنشودة.

ونحن وفاءً للعهد تقدّمنا بالطلب الى الباحث الأجل السيّد الحسيني ليتفضّل علينا بتحقيق الكتاب وتقويم نصّه، فجاء ـ بحمد الله ـ كما ينبغي و يرتجى، شكر الله مساعيه ووفّقه وإيانا للمزيد من ذلك إنه وليّ التوفيق.

مؤسسه النشر الاسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد سيد المرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين وذريته الهداة المعصومين

بين آثار الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، كتابان جليلان في علم الكلام حلا في الرعيل الأول من الكتب الكلامية التى تناولت بيان مذهب الشيعة الامامية وتبنت الذب عن اصوله الاعتقاديةِ وتركيز الاسس العلميّة التي اعتمدتها في دعم عقيدتها، وهما:

١ـ «الملخص في الكلام»، وقد بدأ الشريف المرتضى مباحث هذا الكتاب بشيء من التفصيل والتوسع في الأخذ والرد والاحتجاج على الخصوم، ولكن الموانع حجزته عن قطع الأشواط في تأليفه الى النهاية، فتوقف في أوائل الطريق وخسرنا بذلك كنزاً غنياً لايعوض.

٢ـ «الذخيرة في الكلام»، وهوشديد الاختصار في أوائله تعويلاً على ما جاء في «الملخص»، وفيه بسط نسبي في أواخره سداً للفراغ الموجود بسبب عدم اتمام الكتاب الأول. مع امتيازالثاني بشموله على جل الأبواب الكلامية من التوحيد والنبوة والامامة والمعاد ومايتصل بها من سائر المسائل المبحوث عنها في الكتب المعنية بعلم الكلام.

يقول الشريف المرتضى في آخر كتابه «الذخيرة» عندبيان خطته في العمل:

«وبين أوائل الكتاب وأواخره تفاوت ظاهر، فان أوله على غاية الاختصار والبسط والشرح معتمدان في أواخره، والعذر في ذلك: أنا بدأنا باملائه والنية فيه

الاختصار الشديد تعويلاً على أن الاستيفاء والاستقصاء يكونان في كتاب الملخص، فلما وقف تمام املاء الملخص ـ لعوائق الزمان التي لا تملك ـ تغيرت النية في كتابنا هذا وزدنا في بسطه وشرحه، واذا جمع بين ماخرج من كتاب الملخص وجعل ما انتهى اليه كأنه لهذا الكتاب وجد بذلك الكلام في جميع أبواب الاصول مستوفى مستقصى».

***

طلب اليَّ أصحاب الفضيلة المشرفون على «مؤسسة النشرالاسلامي» التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، أن اشاركهم في حركتهم العلمية لاحياء التراث الاسلامي الذي لم يزل أهمه في طيات النسيان وبعيداً عن أيدي الباحثين والمحققين.

واكباراً لجهدهم المشكور وشعوراً بواجب بذل أقصى الوسع في هذا المجال الثقافي وضرورة احياء تراثنا الديني بالشكل اللائق، نزلت عندرغبتهم واخترت كتاب «الذخيرة» للعمل في تحقيقه وتقويم نصه، وذلك لقلة المصادر الكلامية القديمة المطبوعة بالرغم من ثرائنا في الميدان العقائدي.

ولابأس أن اصارح القارئ الكريم بأنني لم أتصور صعوبة العمل ـ عند اختيارهذا الكتاب ـ بالشكل الذي واجهته فيمابعد، فان الكتاب عميق في مباحثه منتهى العمق والمرتضى أديب كبير حسب لعباراته حسابها الدقيق والنسختين المصورتين من الكتاب تشيع فيهما التحريفات والتصحيفات والأخطاء... ولكن مع هذا كلّه الكتاب عزيز عليَّ والمرتضى له مكانة سامية في نفسي، فطلبت العون من الله تعالى وبدأت العمل وأنهيته بالقدر الميسور لابالشكل اللازم.

هذا، وكلي أمل وطيد في أن يمنّ الله علي بنسخة كاملة من «الملخص» لكي اكمل بنشره العقد الثمين الذي نظمه هذا الشريف العلوي.

والله من وراء القصد وهوحسبي وكفى.

قم المقدسة: ٢٥ شعبان ١٤٠٨هـ

السيد أحمد الحسيني

ترجمة الشريف المرتضى

بقلم: المحامي رشيد الصفار
مع تعديل واضافة منّا

بين يدي الترجمة

الإفاضة في ترجمة الشريف المرتضى أمرتقتضيه بديهة التعريف به، وتمليه طبيعة البحث للوقوف على جوانب هامة من عناصر شخصيته، تلك الشخصية اللامعة، الجامعة لخصال الخير، ومزايا العلم والأدب والفضل. فالشريف المرتضى عالم واسع المعرفة، غزير الاطلاع، ملمّ بفنون جمّة من الثقافة الإسلامية، والمعرفة الإنسانية في عصر بلغت فيه الحضارة الإسلامية بشتى فروعها وأفانينها مبلغاً عظيماً من الرقي والازدهار في العلوم والفنون والآداب والفلسفة والشعر، حتى طبع القرن الرابع الهجري بطابع خاص، صُنّفت فى خصائصه الكتب الكثيرة، وأفردت فيه المؤلفات الضخمة.

والشريف المرتضى عاش فى تلك الحِقْبَة من ذلك الزمن الزاهر، الزاخر بالعلوم والمعارف والآداب.

كان- رحمه الله- فقيه الإمامية ومتكلمها ومرجعها فى ذلك العصر بعد وفاة استاذه الجليل الفقيه المتكلم محمدبن محمدبن النعمان، المعروف بابن المعلم، والمشهور بالشيخ المفيد بلا مدافع، ولنا من كتابه «الشافي في الإمامة» أبلغ حجة على تعمقه فى علم الكلام، وأوضح دلالة على براعته في فن الحجاج والمناظرة في كل المذاهب(١).

أمافي الفقه والاصول، ففي رسائله الوافرة ومسائله الجمة وكتبه النادرة خير مثال

---

(١) قال ابن الجوزي في المنتظم عندترجمته للشريف المرتضى: «إنه كان يناظر عنده في كل المذاهب» راجع ١٢٠/٨منه.

على مانقول(١).

وأما في الأدب واللغة والتفسير والتاريخ والتراجم، فكتابه «الأمالي» المسمّى: «غررالفوائد ودرر القلائد» أسطع برهان على سعة معرفته في هاتيك الفنون.

وليست بناحاجة إلى التدليل على شدة عارضته في الشعروتفننه في أغراضه وتفهمه لمعانيه ومقاصده، بعد تقديم ديوانه الضخم «هذا» الذي يضم بين دفّتيه قرابة أربعة عشر ألف بيت من الشعر، فضلاً عماجمعه ونظمه في أبواب خاصة، وأغراض مفردة مثل مجموعته في الشيب والشباب المسماة «الشهاب»، وماجمعه ونظمه في طيف الخيال وصفة البرق، إلى غير ذلك.

فالإسهاب في ترجمته محله غيرهذه المقدمة، لما تتسم به ظروف هذا العصر من ميسم السرعة وطابع الاختصار، فالذي سنتعرض لذكره يكون مفتاحاً لمصاريع واسعة، أورمزاً إلى مباحث مترامية الأطراف تطل على آفاق رحبة من مزايا هذاالعالم المتكلم، والفقيه الأوحد، والفيلسوف الإسلامي البارع، والأديب الألمعي، والشاعر المفلق. فللمتتبع مجال آخر، وكم ترك الأوّل للآخر!.

مولده:

ولدالشريف المرتضى في دار أبيه بمحلة باب المحوّل في الجانب الغربي من بغداد «الكرخ» الواقعة بين نهر الصراة غرباً، ونهر كرخايا شرقاً ومحلة الكرخ جنوباً(٢) في رجب سنة خمس وخمسين وثلاثمائة في خلافة المطيع لله العباسي.

نسبه وأسرته من أبيه وامه:

هوعلي بن الشريف أبي أحمد الحسين نقيب الطالبيين بن موسى «الأبرش» بن

---

(١) سيأتي ذكر مصنفاته في أواخر هذه الترجمة.

(٢) انظر الخارطة رقم (٧) مقابل ص١٩٨ من تاريخ بغداد في عهد العباسي: تأليف «غي لسترنج» ـ المطبعة العربية ببغداد ـ.

محمد «الأعرج» بن موسى «أبي سبحة» بن إبراهيم «المرتضى» بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السَّلام.

والده: هوالشريف أبو أحمدالحسين الملقب بالطاهرالأوحدذي المناقب، لقبه بذلك الملك بهاء الدولة البوهي، لجمعه مناقب شتى ومزايا رفيعة جمة؛ فهو فضلا عن كونه علويّ النسب، هاشميّ الأرومة، انحدر من تلك السلسلة الطاهرة، فإنّه كان نقيب الطالبيين وعالمهم وزعيمهم، جمع إلى رياسة الدين زعامة الدنيا لعلوهمّته، وسماحة نفسه، وعظيم هيبته، وجليل بركته. وإلى ذلك أشار ابن مهنا في «عمدة الطالب» بنقله عن الشيخ أبي الحسن العمري النسابة: «أن الشريف أبا أحمد أجلّ من وضع على رأسه الطيلسان وجرّ خلفه رمحاً، (أراد: أجل من جمع بينهما)، وكان قويّ المنّة شديد العصبة، يتلاعب بالدول، ويتجرّأعلى الامور»(١).

ويستفاد من هذاالقول أن الشريف أبا أحمد كان بطل حرب وسياسة، فضلاً عن كونه رجل علم وزعيم قوم.

إلا أنّنا لم نقف له في التاريخ على أنه خاض حرباً أودخل معركة.

فلهذه الملكات الحميدة، والصفات الجيدة والهيبة الشديدة، خشيه عضد الدولة البوهي، ولأنه كان منحازاً لابن عمه بختيار بن معزّ الدولة، فحين قدم العراق قبض عليه في صفر سنة ٣٦٩هـ (٢)، وحمله إلى قلعة بشيراز اعتقله فيها فلم يزل بها إلى أن مات عضدالدولة سنة ٣٧٣هـ، فأطلقه أبوالفوارس شرف الدولة بن عضد الدولة واستقدمه معه إلى بغداد فأكرمه وأعظمه وأعاد إليه نقابة الطالبين -التي عزل عنها ووليها مراراً- وقلده قضاء القضاة سنة ٣٩٤هـ زيادة إلى ولاية الحج والمظالم ونقابة الطالبين، وكان التقليد له بشيراز، وكُتب له عهد على جميع ذلك ولُقّب بالطاهر الأوحد ذي المناقب، فلم ينظر في قضاء القضاة لامتناع القادر بالله من الإذن له بذلك(٣).

---

(١) كذا في عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب ص١٩٢ ط النجف.

(٢) المنتظم لابن الجوزي ١٩٨/٧.

(٣) المنتظم لابن الجوزي ٢٢٦/٧ و٢٢٧.

ويشير الشريف الرضي ابنه إلى قصة اعتقاله ويعلمه بموت عضد الدولة بالأبيات الشهيرة التي بعث بها إليه وهو في الاعتقال(١)، ومنها:

أبلغا عنّي الحسين ألوكاً ... أن ذا الطود بعد بعدك ساخا
والشهاب الذي اصطليت لظاه ... عكستْ ضوءَه الخطوبُ فباخا
والفنيق الذي تدرّع طولَ الأرض ... خوّى به الرّدى فأناخا

وقد كان الشريف أبواحمد سيداً مطاعاً مهيباً، حسن التدبير سخياً، مواسياً لأهله ولغيرهم.

قال أبوالحسن العمري النسابة(٢): «حدثني الشريف أبوالوفاء محمدبن علي بن محمد ملقطة(٣) البصري، المعروف بابن الصوفي، قال: (وكان ابن عم جدّي لحاً) قال: احتاج أبي أبوالقاسم علي بن محمدوكانت معيشته لا تفي بعياله فخرج في متجر ببضاعة نزرة، فلقي أبا أحمد الموسوي «ولم يقل أبوالوفاء أين لقيه»، فلما رأى شكله خفّ على قلبه وسأله عن حاله، فتعرف بالعلويّة والبصريّة(٤) وقال: خرجت في متجر لي، فقال له ـ أي أبو أحمد الموسوي ـ: «يكفيك من المتجر لقائي»(٥).

قال العمري: فالذي استحسنت من هذه الحكاية قوله: «يكفيك من المتجر لقائي».

وكان الشريف أبو أحمد كثير السعي في الإصلاح ميمون الوساطة، لذا كثرت سفاراته لبركة وساطته بين خلفاء بني العباس وملوك بني بويه والامراء من بني حمدان وغيرهم.

وتوفّي الشريف المذكور بعد أن حالفته الأمراض وذهب بصره ببغداد سنة أربعمائة، ليلة السبت لخمس بقين من جمادى الاولى، ودفن في داره، ثم نقل منها إلى

---

(١) راجع ديوان الشريف الرضي ط بيروت ص٢٠٦.

(٢) عمدة الطالب ص١٩٢ و١٩٣ ط. النجف.

(٣) في عمدة الطالب طبع بمبي ص١٩١ (بن مسلطة) بدل «ملقطة».

(٤) كان الشريف أبو أحمد بصرياً.

(٥) عمدة الطالب ص١٩٢ و١٩٣ ط. النجف.

مشهدالحسين بن علي عليهماالسلام في كربلاء ودفن في تلك الروضة المقدسة عند جده إبراهيم بن الإمام موسى. وقبر إبراهيم هذا له مزار معلوم إلى عصرنا هذا في رواق الإمام الحسين عليه السلام مما يلي الرأس الشريف ـبعد أن عمّر سبعاً وتسعين سنة، وقدرثته الشعراء بمرات كثيرة، وممّن رثاه ابنه المرتضى ـ صاحب الديوان ـ بالقصيدة التي مطلعها:

ألا يــاقــومُ لــلــقــدر المــتــاح ولــلأيّــام تــرغــب عــن جِــراحِــي

والشريف الرضي أخوه بالقصيدة التي مطلعها:

وسمتك حالية الربيع المُرْهِمِ وسقتك ساقية الغمام المرزم

ومهيار الديلمي الكاتب بالقصيدة التي مطلعها:

كذا تنقضي الايّام حالاً على حالِ وتنقرض السّادات بادعلى تال

وابوالعلاء المعري بالفائية المذكورة في سقط الزندالتي مطلعها:

أودى فليت الحادثاتِ كفاف مالُ المسيف وعنبرُالمستافِ

والاستاذالجليل أبوسعد علي بن محمدبن خلف بالقصيدة التي مطلعها:

يابرقُ حامِ على حَياكَ وغاير آنْ تستهلّ بغير أرض الحائر

وبعث بهذه القصيدة إلى الشريف المرتضى فكتب إليه قصيدة على الروي نفسه والقافية، ومطلعها:

هل أنت من وَصَبِ الصّبابة ناصري أوأنت من نصب الكآبة عاذري؟

هذا ما يتعلق بأبي المرتضى.

أماوالدته: فهي فاطمة بنت أبي محمدالحسن (أوالحسين) الملقب بـ(الناصر الصغير) ابن أحمدبن أبي محمد الحسن المقلب بـ(الناصرالكبير) أو «الأطروش أو الأصم» صاحب الديلم بن علي بن عمرالأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام(١) وهي والدة شقيقه الرضي، ويلقب الناصر الأصم

---

(١) جاء ذكر هذا النسب في كتاب «أدب المرتضى ص٦٤-٦٦» للاستاذ الفاضل الدكتور عبدالرزاق محي الدين مع بعض الخلاف ولعله الأرجح، وقدجاء فيه ص٦٥ ذكر الحسن نقيب العلويين ←

بـ(الناصرللحق)، وكان شيخ الطالبين، وعالمهم، وزاهدهم وشاعرهم، ملك بلاد الديلم والجبل، وجرت له حروب عظيمة مع السامانية وتوفي بطبرستان «سنة ٣٠٤»(١).

وقد توفيت فاطمة بنت الناصر المذكورة ـرحمهاالله ـ في ذي الحجة سنة ٣٨٥ ورثاهاالشريف الرضي بالقصيدة التي **مطلعها:**

أبكيك لونقع الغليل بكائي وأقول لوذهب المقال بدائي

(الناصرالصغير) وقول المرتضى: شاهدته وكاثرته (كذا) وهوجدي الأدنى... ولعل قوله «كاثرته» مصحف عن «كاشرته» (بالشين) والمكاشرة هي المجاورة تقول: جارى مكاشري أوبحذائي يكاشرني، لأن المكاثرة (بالثاء) هي المغالبة ولايريد المرتضى هذا المعنى، وقدولي الناصر المذكور: النقابة سنة ٣٦٢ وتوفي سنة ٣٦٨ على ماذكر في «أدب المرتضى».

وقدجاء فيه ـأي أدب المرتضى ـص٦٦ هامش: يقول المؤلف (أي الدكتور): يبدو أن لصاحب رياض العلماء رأيين مختلفين لعل ثانيهما يصحح الأول (الأول كون الناصر الأطروش إمامياً والثاني كونه زيدياً).

أقول: والذي ذهب إليه المحققون أن أبا محمدالناصر الكبير صاحب الديلم هومن علماء الإمامية، وفي طليعتهم الشريف المرتضى نفسه في كتابه (شرح المسائل الناصرية) كما أورده محي الدين نفسه في قول النجاشي وعنه نقل العلامة الحلي في الخلاصة وما ذهب إليه الشيخ البهائي أيضاً، وقدبين المرتضى نزاهته ونزاهة جميع بنيه عن تلك العقيدة المخالفة لعقيدة أسلافهم.

ولعل الخلط بين كونه زيدي المذهب تارة وإمامياً تارة اخرى، جاء من تطابق الاسم واللقب وموضع الوفاة بينه وبين «الحسن بن زيد» من بني زيد بن الحسن السبط الذي قيل عنه إنه إمام الزيدية وهو المقلب بـ« الداعي **إلى الحق**» (لاالناصر للحق) وقد توفي أيضاً بطبرستان سنة ٢٥٠، وقام مقامه أخوه محمدبن زيد المدعوبـ **(الداعي إلى الحق) أيضاً.**

أما والد فامة أم الشريفين الذي شاهده المرتضى «وكاشره» أي جاوره وهو أبو محمد الحسن أيضاً والملقب بـ«الناصر الصغير» أو الأصغر لم يكن من الزيدية أيضاً، ومن زعم أن أحد هذين الناصرين من الزيدية فقد اشتبه عليه الداعي للحق بالناصر للحق ـفتأمل.

راجع ص٧٦ من مقدمة حقائق التأويل للشريف الرضي ط. النجف بقلم الشيخ الفاضل المحقق عبدالحسين الحلي.

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد «١٣/١» **وهامش ص٧٦من مقدمة حقائق التأويل المارذكرها.**

ألقابه وكنيته:

اشتهرالشريف المرتضى بلقب السيد، والشريف، والمرتضى، وذي المجدين، وعلم الهدى، وأول من وسمه بهذ اللقب الأخير، هوالوزير أبوسعد محمدبن الحسين بن عبدالصمد سنة عشرين وأربعمائة، وسبب التسمية مذكورة في كتب التاريخ والتراجم فلتراجع(١).

ويكنى بأبي القاسم.

سماته الخلقية وصفاته الخُلُقية:

كان الشريف -رحمه الله- ربْعَ القامة نحيف الجسم أبيض اللون حسن الصورة.

اشتهر بالبذل والسخاء والإغضاء عن الحسّاد والأعداء، وقد مُنِيَ بكثير من هؤلاء، وديوانه طافح بالشكوى منهم والإيصاء بالتجاوز عنهم والكف عن مقارعتهم:

تجافَ عن الأعداء بُقياً فربّما ... كُفيتَ فلم تجرحْ بناب ولاظُفر

ولا تبر منهمْ كلَّ عودٍ تخافه ... فإنّ الأعادي ينبتون مع الدهر(٢)

إلّا أن أعداءه ومناوئيه وحاسدي نعمته وصموه بالبخل وقلة الإنفاق بهتاناً وحسداً؛ وكلّ ذي نعمة محسود، وإنّا لم نجد فيما كتب عنه في التراجم من وسمه بهذه الصفة المنزه عنها، إلّا مانقله بعض المؤرخين بروايات متضاربة وأسانيد مضطربة، ملخصها: أن أحدالوزراء -قيل هو محمدبن خلف- قد وزع ضريبة على الأملاك ببادُورَيا(٣) وذلك لصرفها في حفر النهر المعروف بنهر عيسى، فأصاب ملكاً للشريف

---

(١) راجع روضات الجنات للخونساري ص٣٨٣.ط الحجر.

(٢) أورد هذين البيتين ياقوت في معجم الادباء ٢٥٧/١٣ وفيه «بغياً» مصحفة عن «بقيا»، كما أوردهما الخونساري في الروضات ص٣٨٧، وفيها «بنان» مصحفة عن «بناب».

(٣) بادوريا: طسوج من كورة الإستان بالجانب الغربي من بغداد، وهو اليوم محسوب من كورة نهر عيسى. قالوا: ماكان في شرقي الصراة فهو «بادوريا» وماكان في غربها فهو «قطربل». راجع مراصد الاطلاع لابن عبدالحق البغدادي طبعة الحلبي -مصر/١٩٥٤، ومعجم البلدان لياقوت الحموي ٢٩/٢ ←

المرتضى بالناحية المعروفة بالداهرية، فوقع عليه من التقسيط عشرون درهماً، فكتب المرتضى إلى الوزير يسأله إسقاط ذلك عنه، والقضية مذكورة في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، يرويها أبوحامد أحمد بن محمد الاسفراييني الفقيه الشافعي، قال: كنت يوماً عندالوزير فخرالملك أبي غالب محمدبن خلف، وزيربهاء الدولة وابنه سلطان الدولة، فدخل عليه الرضي أبوالحسن فأعظمه وأجلّه ورفع منزلته... ثم دخل بعد ذلك عليه المرتضى أبوالقاسم -رضي الله عنه-، فلم يعظمه ذلك التعظيم، ولا أكرمه ذلك الإكرام، وتشاغل عنه برقاع يقرأها وتوقيعات يوقع بها، فجلس قليلاً وسأله أمراً فقضاه ثم انصرف.

قال أبو حامد: فتقدمت إليه وقلت: أصلح الله الوزير هذا المرتضى هوالفقيه المتكلم صاحب الفنون، وهو الأمثل الأفضل منها، وإنما أبوالحسن (يعني الرضي) شاعر، قال: وكنت مجمعاً على الانصراف فجاءني أمر لم يكن في الحساب، فدعت الضرورة إلى ملازمة المجلس إلى أن تقوّض الناس واحداً فواحداً ولم يبق عنده غيري، ثم سرد القصة وقضية الضريبة بمايشعر بالغض من منزلة المرتضى، هذا ماذكره ابن أبي الحديد(١).

والرواية تختلف بسندها ومتنها مع رواية صاحب عمدة الطالب(٢)حيث أسندها إلى أبي إسحاق الصابي إبراهيم بن هلال الكاتب المشهور.

قال: كنت عندالوزير أبي محمدالمهلبي -وليس محمدبن خلف- ذات يوم، فدخل الحاجب واستأذنه للشريف المرتضى فأذن له، فلما دخل قام إليه وأكرمه وأجلسه معه في دسته، وأقبل عليه يحدثه حتى فرغ من حكايته ومهماته، ثم قام إليه وودعه وخرج فلم يكن ساعة حتى دخل عليه الحاجب واستأذن للشريف الرضي.

ثم أورد القصة بفروق في المتن أيضاً.

وقدصحفت في «أدب المرتضى» للدكتور عبدالرزاق محي الدين إلى «بادرويا» بتقديم الراء على الواو. راجع ص٨٣ منه طبعة المعارف ببغداد سنة/١٩٥٧.

(١) شرح النهج ١٣/١.

(٢) عمدة الطالب ص١٩٨ ط. النجف.

فنحن نقف إزاء هذه الرواية المضطربة في متنها وسندها موقف الارتياب والاستغراب، فبينما نجد ابن أبي الحديد يسندها لأبي حامد الاسفراييني مع الوزير محمد ابن خلف، نجد رواية ابن مهنا صاحب العمدة مسندة إلى أبي إسحاق الصابي مع الوزير المهلبي مع فروق في المتن كما أسلفنا.

فإذا علمنا أن الوزير المهلبي أباأحمد الحسن بن محمدبن هارون ـ وزير معزالدولة البويهي ـ قدتوفي سنة ٣٥٢ هـ وهاتيك السنة هي قبل مولد المرتضى بثلاث سنين حيث كان مولده ـ رحمه الله ـ سنة ٣٥٥هـ، هان علينا تفنيدالرواية بداهة.

زيادة على ذلك أن الرواية الاولى تجعل الداخل الأول على الوزير هوالشريف الرضي بينما الرواية الثانية تجعله المرتضى.

هذا مايشير إما إلى اختلاق الرواية ووضعها من الأساس، أوإلى تحريفها أو المبالغة فيها على أقرب الاحتمالات لماسنوضحه قريباً.

فالمرتضى في سعة عن التوسل بهذه الوسائل الركيكة التي لا تناسب منزلته ومقامه لدى الوزير ولدى الخلفاء أنفسهم لرفع هذه الضريبة اليسيرة، وذلك لمارزق من عزة في النفس وحظ وافر من الجاه زيادة على النعمة والثراء المصحوب بالبذل والسخاء الذي دلتنا عليه سيرته الحميدة وكرمه المعروف وبذله الفذ، حتى ليم على كثرة الإنفاق والعطاء مراراً، فقال في ذلك مجيباً لهم قصائد مذكورة في هذا الديوان نذكر منها على سبيل الشاهد قوله من قصيدة حسنة:

دعي منظري إن لم أكن لك رائعاً — ولا تنظري إلّا إلى حسن مخبري
فإني وخيرُ القول ما كان صادقاً — لديّ الفخر سبّاقٌ إلى كلّ مفخر
منها: و أعلم أنّ الدهر يعبث صرفه — بماشاء من مال البخيل المقتّرِ
منها: عذلت على تبذير مالي وهل ترى — نجمّع إلّا للجؤور المبذّرِ؟
أفرّقه من قبل أن حال دونه — رحيليَ عنه بالحِمام المقدّر
مضى قيصرمن بعد كسرى وخلّيّا التـ — ـلاعبَ فى أموالِ كسرى وقيصرِ

وغير ذلك مماسيأتي ذكره.

وقد استفاض عنه إنفاقه على مدرسته العلمية التي تعهد بكفاية طلابهامؤونة

ومعاشاً حتى أنه وقف قرية من قراه تصرف مواردها على قراطيس الفقهاء(١) والتلاميذ، وأنه كان يجري الجرايات والمشاهرات الكافية على تلامذته وملازمي درسه، مثل الشيخ الطوسي، فقدكان يعطيه اثني عشر ديناراً في الشهر، ويعطي للقاضي عبدالعزيز بن البرّاج ثمانية عشرديناراً وغيرهما، وذلك بفضل مايرد عليه من دَخْل أملاكه الخاصة الذي قدّر بأربعة وعشرين ألف دينار بالسنة(٢)، ولمايمتلكه من قرى وضياع قيل إنّها ثمانون قرية بين بغداد وكربلاء، يجري خلالها نهرله، غرست الأشجار الوارفة على حافتيه فتهدلت غصونها بثمارهااليانعة، فكان ذلك الانعطاف يسهل على أصحاب السفن والسابلة العابرين قطف تلك الأثمار التي أباحها المرتضى لهم(٣).

وبعد هذا فالرواية إن لم تكن موضوعة ومفتعلة من أصلها، فهي محرفة، أومبالغ فيها على أقرب الاحتمالات، لمارأيت من اختلال أسانيدها ومتونها.

وعلى فرض القول بصحتها، فإن للشريف المرتضى مخرجاً منها ومندوحة عنها، بحملها على محامل التعديل ومخارج التأويل.

أفلا يحتمل أن يكون الشريف قدرأى بثاقب رأيه وسديد اجتهاده، أنّ ما القي عليه من ضريبة لحفر النهر، إنّما هو من المصالح العامّة التي يتحتّم على الدولة القيام بها، والإنفاق عليها؟

ولم يرد الشريف بدفعها عنه سوى دفع مظلمة أو إزالة ضررٍ، وكلاهما يجب أن يدفعا، كبيرين كانا أوصغيرين، وقديكون السكوت عنهمايجر إلى مغارم، والرضا بهما يؤدي إلى مآثم، والكلّ محظور في الشريعة، والراضي بعمل قوم كالداخل معهم فيه.

وقد ذكر صاحب روضات الجنات عن السيد نعمة الله الجزائري مايفيد معنى ماذكرناه وهذه صورته:

---

(١) جاء في ص٨٩ و١١٠ من كتاب أدب المرتضى لعبدالرزاق محى الدين «كاغدالفقراء» مصحفة عن «كاغد الفقهاء».

(٢) معجم الادباء لياقوت ١٣/١٥٤.

(٣) روضات الجنات ص٣٨٣

«أقول: كأنّ الوزير فخر الملك لم يتحقق علوّ الهمة، فلذا عاب الأمر على الشريف المرتضى -رضي الله عنه- وإنّما كان عليه غضاضة في ذلك الكتاب (يعني الكتاب الذي بعثه المرتضى إلى الوزير يسأله تخفيف الضريبة وإسقاطها)، لوكان سائلاً لها من أموال الوزير، ومافعله الشريف عندالتحقيق من علوّ الهمة، وذلك أنّه دفع عن ملكه بدعة لولم يتداركها لبقيت على ملكه، وربما وضعت من قدره لوبقيت عند أهل الأملاك وغيرهم، كما أنه ورد في الحديث: المؤمن ينبغي له الحرص على حيازة (لعلهاحياطة) ماله الحلال، كي ينفقه في سبيل الطاعات.

كما كانت عادة جدّه أبي طالب بن عبدالمطلب، فإنّه كان يباشر جبر ماانكسر من مواشيه وأنعامه، فاذا جاء الوافد إليه وهبها مع رعاتها له.

وقد نقل عن الشريف -عطرالله مرقده- أنه اشترى كتباً قيمتها عشرة آلاف دينار أوأزيد، فلما حملت إليه وتصفحها رأى في ظهر كتاب منها مكتوباً:

وقد تخرج الحاجات يا أُمّ مالكٍ إلى بيع أوراق بهنّ ضنين(١)

فأمر بإرجاعها إلى صاحبها و وهبه الثمن.

فأين همته هذه من الوزير الذي حمل إلى الرضي ألف دينار واستغنم ردّها إليه؟».

انتهى قول السيد نعمة الله- رحمه الله-.

فأمّا إعظام الوزير للشريف الرضي وتبجيله له أكثر من أخيه المرتضى، فواضح لكل من وقف على سيرة الشريفين، وعرف نفسية كل من الشخصين، وسلوكهما ونزوعهما في الحياة.

فالشريف كان ولاريب ينزع إلى الخلافة ويمنّي نفسه بها، بل كان يترقبها صباحاً ومساءً، وكان يعتقد أنه سينالها مابقي له جَنان يخفق أولسان ينطق بعد أمد قصير أوطويل.

---

(١) هكذا ورد البيت في روضات الجنات ص٥٧٧، وهو ضعيف ركيك سبق أن أوردنا أصله وهو مضمن في أبيات أبي علي أحمد بن سلك الفالي مع قصّته في هذه المقدمة؛ ولعل هذه الرواية غير تلك، أو أن إحداهما منسوبة إليه، والغرض ثبوت إحداهما له.

أليس هوالقائل:

مـاأنـا لـلـعـلـيـاء إن لم يـكـن | من ولـدي مـاكـان مـن والـدي
ولامشـت بي الخـيـل إنْ لم أطـأ | سـريـر هـذا الأصـيـدالمـاجـدِ

ثم أليس هوالذي يقول:

لاهـمَّ قـلـبي بـركـوب الـعـلا | يومـاً ولابلّت يدي بالسماح(١)
إنْ لم أنـلـهـا بـاشـتـراطٍ كما | شئت على بيض الظبا واقتراح
أفـوز منهـا بـالـلـبـاب.الـذي | يـغني الأمـاني نـيـلـه والصراح
منهـا: لابـد أن أركبهـا صـعـبـةً | وقـاحـة تحـت غـلامٍ وقـاح
في حـيـث لاحـكـم لـغير القـنا | ولامطـاع غير داعـي الـكـفـاح
متى أرى الأرض وقـد زلـزلـت | بـعـارض أغبر دامـي الـنـواح

وقوله يعني نفسه:

فـواعـجـبـاً مـمّـا يظـنّ محـمّدٌ | ولَلظَّنُّ في بـعض المـواطـن غدّار
يـقـدّر أنّ المـلـك طوع يمـيـنـه | ومـن دون مـايـرجـوالمـقـدّر أقـدار
لئن هو أعـفـى لـلخـلافـة لـمّـةً | لهـا طررُ فـوق الجـبين وأطـرار
ورام العُـلابـالشعـر والشعـر دائبـاً | ففي النـاس شعر خاملون وشعّار
وإنّـي أرى زنـداً تـواتـر قـدحـه | ويـوشـك يـومـاً أن يـكـون لـه نـار

ويرتقي به الأمر إلى أكثر من ذلك، حتى يسمي نفسه أميرالمؤمنين، انظر إلى قوله يخاطب نفسه(٢).

هـذا أمـيـرالمـؤمـنين محـمّـد | كـرمـت مـغـارسـه وطـاب المولد
أومـاكـفـاك بـأنّ امّـك فـاطمٌ | و أبوك حـيـدرة وجـدّك أحـمـد؟
يُمسي ومـنـزل ضيفـه «لايجتوى» | كـرمـاً وبـيـت نُصـاره لايُـقـلّـدُ(٣)

(١) في ديوان الشريف الرضي ط. بيروت ذات المجلد الواحد «بل يدى» بدل «بلت يدى».

(٢) ديوان الشريف الرضي ط. بيروت ذات المجلد الواحد ص٣١٤.

(٣) جاء في الديوان «يحتوى» مصحفة عن «يجتوى» (على المجهول) واجتوى المكان: كره الإقامة فيه، ويقلد: يغلق، ومنه سمى الإقليد وهو المفتاح تقلد به الباب أي تغلق.

ولم يكن الشريف الرضي وحده معللاً نفسه بهذه الآمال الجسام، ومُمنّيها تلك الأُمنيات العظام، بل نجد المخلصين له من أحبائه وأصحابه يتفرسون به نيل تلك الرتب، والوصول إلى ذلك المرام ولوبعد حين، لذلك كتب إليه أبو إسحاق الصابي في هذاالمعنى:

أبا حسنٍ لي في الرّجال فراسة ... تعوّدت منها أن تقول فتصدقا
وقد خبّرتني عنك أنّك ماجدٌ ... سترق إلى العلياء أبعد مرتقى
فوفّيتك التعظيم قبل أوانه ... وقلت: أطال الله للسيّد البقا
وأضمرتُ منه لفظةً لم أبح بها ... إلى أن أرى إظهارهاليَ مطلقا
فإن عشتُ أوإن متّ فاذكر بشارتي ... و أوجبْ بها حقًّا عليك محقّقا
وكنْ ليَ في الأولاد والأهل حافظاً ... اذا ما اطمأن الجنب في موضع النقا

ثم نرى الشريف يعد الصابي ببلوغ الآمال، إن ساعد الدهر(١) بقصيدة أيضاً مذكورة في ديوانه، وأولها:

سننت لهذا الرّمح غرباً مذلّقا ... وأجريت في ذاالهندوانيّ رونقا

ونظم الشريف في هذا المعنى والغرض كثير يزخر به ديوانه الضخم.

فالشريف الرضي مع هذه الهمة العالية، والنفس الطامحة، والأنف الحميّ، والقلب الجريْ، واللسان المصلت كالسيف الصارم، كان في الحقيقة شبحاً مخيفاً، بل قنبلة مرصدة إزاء كيان ملك بني العباس، لايدرون متى تنفجر، فتزعزع سلطانهم، وتعصف بدولتهم، لذا يقول:

متى أرى الزوراء مرتجّةً ... تمطر بالبيض الظّبا أوتُراح
يصيح فيها الموت عن ألسنٍ ... عن العوالي والمواضي فصاح

فمن أجل ذلك نرى الوزراء والملوك، بل الخلفاء أنفسهم، يدارونه، مداراة من

---

(١) راجع شرح النهج لابن أبي الحديد ط. مصر ١/١١ ـ١٢، وقدجاء فى ديوان الشريف الرضي ١/١١٤. وفي عمدة الطالب طبع بمبي سنة ١٣١٨هـ ص١٧٤ أنه كان الرضي يرشح إلى الخلافة، وكان أبو إسحاق الصابي يطمعه فيها ويزعم أن طالعه يدل على ذلك.

تُخشى سطوته وتحذر ثورته.

فاحترام وزير شخصاً يرى ذلك الشخص نفسه أعظم من الوزير وأرفع، وأجل وأمنع، ليس من الامور الغريبة أوالنوادر العجيبة!

بينما نجد المرتضى ـصاحب الديوان ـ منصرفاً إلى العلم مشغولاً بالدرس، عازفاً عن بهرجة السلطة ومقامات السياسة ـوإن كان ذا مكانة خطيرة فيها ـ زاهداً في المناصب أو الرئاسة، وأكثر الناس ـولايخفى ذلك ـ في كل عصر ولاسيما منهم خدمة الدولة وأرباب السلطة يزهدون في الزاهدين، ويخشون سطوة الأشدّاء المجترئين.

أما مسألة العلم، وتوقيرالعلماء فهي مسطورة في السطور، أومكنونة في الصدور.

ميله إلى الزهد في الدنيا، وتهذيب النفس فيها:

كان الشريف ـرحمه الله ـ ميالاً إلى الزهد في الدنيا راغباً عنها، ذاماً لها، داعياً إلى الاعتبار فيها، سالكاً سبيل أجداده الكرام، من جعلها مجازاً للآخرة ومزاداً لدار القرار، لذا نجد ديوانه يفيض بالقصائد في ذم الدنيا والحث على الزهد فيها والاعتبار بتقلب أحوالها، وفناء نعيمها، ثم هويصف مقابرها، ويرثي مقبوريها، ويدعو كذلك إلى تكميل النفس وتهذيبها، وغرس مواد العزة فيها بنبذالحرص، وترك الطمع، والتحلّي بجمال العلم وخصال الخير،فمن ذلك قوله في ذم الدنيا والحث على الزهد فيها:

أفي كلّ يومٍ لي منى أستجدّها ... وأسباب دنيا بالغرور أودّها
ونفس تنزّى ليتها في جوانح ... لذي قوةٍ يسطيعها فيردّها
تعامه عمداً وهي جدّ بصيرةٍ ... كماضلّ عن عشواء بالليل رشدها
إذا قلت يوماً قد تناهى جِماحها ... تجانف لي عن منهج الحق بَعدُها
منها: ولم أركالدنيا تصدّ عن الذي ... يودّ محبّوها فيحسن صدّها
وتسقيهمُ منها الأجاج مصرّداً ... فكيف بها لوطاب للقوم عِدُّها؟
منها: وحبّ بني الدّنيا الحياة مسيئةً ... بهم ثلمة في النفس أعوز سدّها
منها: سقى الله قلباً لم يبت في ضلوعه ... هواها ولم يطرق نواحيه وجدُها
منها: تخفّف من أزوادها ملءطوقه ... فهان عليه عند ذلك فقدها

وقال في الموعظة والاعتبار وهي قصيدة طويلة نذكرمنها:

لاتـــقـــربـــنّ عضيهـــةً ... إنّ الـــعـضـــاءة مخـــزيـــاتُ
واجـعـل صـلاحـك سـرمـداً ... فـالـباقـيـات الـصـالـحـات
في هـــذه الـــدنـــيـــا ومـــن ... فيهـــا لـــنـــا أبـــداً عظـــاتُ
إمّـــا صـــروف مـــقـــبـــلا ... تُ أوصـــروف مـــدبـــراتُ
والـــذلّ مـــوتٌ لـــلـــفتى ... والـعـــزّ في الـدنـيـا حـيـاة
والـذخـر في الـداريـن إمّـا ... طـــاعـــةٌ أو مـــأثـــراتُ

وقال في الزهد، وهي قصيدة طويلة نذكرمنها:

قـل لـلـذي راح بـعـزّ واغـتـدا ... يسـحـب مـنـه مُطـرفـاً مـورّدا
صـنـيع مـن يطـمـع أن يخـلّدا ... جمـعـت مـالابـدّ أن يـبـدّدا
إن لم يـزل في يـومـه زال غـدا ... يـاجـامـعـاً لـغـيـره محـتشـدا
نضـدت مالاً هل نضـدت أمدا؟ ... سـيّـان مـن سـارَ يجـرّ الـعـددا
ومـن يظـلّ واحـداً مـنـفـردا ... كـلاهمـا مـفـارق مـاوجـدا

وله في الوعظ:

يقـولون أسـبـاب الحـيـاة كـثـيرة ... فقـلـت و أسـبـاب المنـون كـثـيرُ
ومـاهـذه الأيـام إلّا مصـائـدٌ ... وأشـراك مـكـروه لـنـا وغـرورُ
يسـار بـنـا فى كـلّ يـومٍ ولـيـلةٍ ... فـكـم ذا إلى مـالانـريـد نسـيرُ
ومـالـدّهـر إلّا فـرحـة ثمّ تـرحـة ... ومـالـنـاس إلّا مطـلـق وأسير

وله في الاعتبار هذه القصيدة الحسنة، نذكرمنها:

ياسـائلي عـن ذنـوب الـدهـر آونـةً ... اسـمـع فـعـنـديَ أنـبـاء وأخـبـار
كـلّ الـرجال إذا لم يخشـعوا طـمـعاً ... ولم تـكـدّرهـم الآمـال أحـرار

إن تُضح داريَ في عمّان نائية يوماً عليَّ فبالخلصاء لي دار
لولم يكن ليَ جار من نزارهمُ يحنو عليَّ فمن قحطانهم جار
و إن يضق خُلُقٌ من صاحب سئمٍ فلم تضق بيَ في ذي الأرض أقطار
منها: ماسرّني أنّني أحوى الغنى وبدا في كفّ جاريَ إعسار وإقتار
منها: لابارك الله في دار اللئام ولا سالتْ به عند جدب العام أمطار
والخيركلفة هذا الخلق كلّهمُ والنّاس بالطبع والأخلاق أشرار

وله غير ذلك قصائد ومقطوعات تجدها خلال الديوان.

وهو مع زهده الشديد في الدنيا وتقشّفه فيها، كان ذا مقام سياسي في الدولة خطير يفوق مقام أخيه الرضي بكثير، وذلك بفضل ما أُوتي من أصالة الرأي ووفارة العلم والمال، مع عزّ العشيرة وكثرة الرجال وهذا ما سنتعرض لذكره بعد حين عند القول على منزلته الاجتماعية والسياسية في هذه المقدمة.

شغفه بالعلم، مدرسته العلمية، خزانة كتبه:

كان الشريف ـ رحمه الله ـ مشغوفاً بالعلم منصرفاً إليه بين دراسة وتدريس، محبّا لتلامذته وملازميه، حتى أنه كان يجري عليهم الجرايات الشهرية، وقدمرّ عليك ذكر ذلك.

وقد اتخذ من داره الواسعة مدرسة عظيمة تضم بين جدرانها ثلة من طلاب الفقه والكلام والتفسير واللغة والشعر والعلوم الاخرى كعلم الفلك والحساب وغيره حتى سميت أوسماهادار العلم وأعدّله مجلساً للمناظرات فيها.

غير أن الذي هو جدير بالملاحظة والاعتبار، أن مجلس الشريف أومدرسته العلمية ـ بتعبير أصح ـ كانت جامعة إنسانية تلم شتات كثير من طلاب العلم ومريديه من مختلف المذاهب والنحل، دون تفرقة بين ملّة وملّة أو مذهب ومذهب.

وقدمرّت عليك قصة اليهودي الذي درس عليه علم النجوم ـ أعني الفلك ـ كمالم تخف عليك أيضاً اتصالاته الوثيقة بأبي إسحاق الصابي الكاتب المشهور، والمرتضى في رثائه قصيدة رائعة تعد من غرر قصائده ومطلعها:

ما كان يومك يا أبا إسحاق إلّا وداعي للمنى و فراقي(١)

وهذا إن دلّ على شيء، فإنه يدل على رحابة صدرالمرتضى وسعة افقهِ وشريف نظرته الإنسانية التي تعبر عن قلبه الشفيق الرحيم العطوف على هذه النفوس البشرية المعذبة بويلات العصبية الرعناء والطائفية البغيضة، والعنعنات الباطلة، المنبعثة من الجهل المطبق، وضيق الافق المحدود، فالمرتضى كان له أُسوة حسنة في جده الرسول الأعظم وأهل بيته الكرام وأصحابه الأجلة، المردّدين قول رب الخلق أجمعين:

«يٰأَيُّهَاالنَّاسُ،إِنَّا خَلَقْنٰاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثى، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبٰائِلَ لِتَعٰارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللهِ أَتْقٰاكُمْ».

أما شغف المرتضى بجمع الكتب وولعه باقتنائها فيكفينا أن نذكر أن خزانته ضمت ثمانين ألف مجلد من مصنفاته و محفوظاته ومقروءاته، على ماحصره وأحصاه صديقه أبوالقاسم التنوخي(٢).

وقد قوّمت هذه الكتب بثلاثين ألف دينار على ماذكره الثعالبي في كتابه يتيمة الدهر، هذا بعد أن أهدى الشريف من هذه الكتب إلى الرؤساء والوزراء شطراً، وسيأتيك ذكر مؤلفاته الخاصة في فهرست كتبه.

دراسته وشيوخه:

تتلمذ المرتضى على كثير من علماء عصره في مختلف العلوم والفنون، فإنه درس

---

(١) هذه المرثية مثبتة في هذا الديوان، وهي تكذب مانسبه إليه بعض الرواة دون مبالاة من انه لمانقل إليه رثاء أخيه الشريف الرضي للصابي بالقصيدة المشهورة التي مطلعها:

أرأيت من حملوا على الأعواد؟ أرأيت يوم خبا ضياء النادي؟

قال الشريف المرتضى (على مازعم): نعم ماحملوا إلّا كلبا.

(٢) راجع روضات الجنات ص٣٨٣. والتنوخي: هو أبوالقاسم علي بن المحسن القاضي صاحب المرتضى وتلميذه، ولد بالبصرة سنة ٣٦٥هـ وولي القضاء بالمدائن،وكان متحفظاً في الشهادة محتاطاً صدوقاً في الحديث توفي «سنة ٤٤٧» ودفن في داره بدرب التل. وقد كتب عنه الخطيب البغدادي وصلى على جنازته.

اللغة والمبادىء مع أخيه الشريف الرضي على الأديب الشاعر ابن نباته(١) السعدي، وقرأ كلاهما الفقه والاصول على الشيخ الجليل محمَّد بن محمَّد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد، و تتلمذ المرتضى في الشعر والأدب على أبي عبيدالله المرزباني، وأكثر رواياته في كتابه «الأمالي» عنه، ويروى كذلك فيه عن أبي القاسم عبيدالله بن عثمان بن يحيى بن جنيقا الدقاق وأبي الحسن علي بن محمَّد الكاتب(٢).

وله أساتذة وشيوخ غير هؤلاء أخذ عنهم الحديث والفقه والأصولين وغيرها من العلوم، نذكر منهم:

المحدّث الجليل الحسين بن علي بن بابويه القمي أخو الشيخ الصدوق رحمهما الله تعالى، وسهل بن أحمد الديباجي وأبو الحسن أحمد بن محمَّد بن عمران المعروف بابن الجندي البغدادي، وأبو الحسن أو (أبوالحسين) علي بن محمَّد الكاتب، وأحمد بن محمَّد بن عمران الكاتب، وغيرهم.

عقيدته ومذهبه الكلامي:

كان الشريف المرتضى ـرحمهالله ـ يذهب في اصول عقائده مذهب سائر الشيعة الإمامية من قولهم: بتوحيد الله عزّوجلّ، وعدله، وامتناع صدور الظلم منه، وهم ينهجون بذلك منهج أغلب المعتزلة الذين يسمون أنفسهم بالعدلية أو أهل العدل، ويقولون: بنفي الصفات الإلهية الزائدة على الذات، إذ يرون أن صفاته سبحانه هي عين ذاته، ويذهبون إلى أنّ تحسين الشيء أوتقبيحه أمر عقلي، أي يدرك بالعقل كعلمنا

---

(١) هو أبونصر عبدالعزيز بن عمرالشاعرالسعدي وستأتي ترجمته، (وليس هوصاحب الخطب ابن نباتة الفارقي دفين ميافارقين المتوفى سنة ٣٧٤) كماوهم صاحب روضات الجنات وغيره (راجع الروضات ص٣٨٣).

(٢) هو أبوالحسن علي بن محمدبن عبدالرحيم بن دينار الكاتب (راجع معجم الادباء ١٤/٢٤٥)، وهو غير أحمد بن محمدبن عمران الكاتب كمالايخفى.

بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وغيرهما من الأمور البديهية، وإن كانت بعض الأحكام التكليفية كالعبادات مثلاً لايمكن استقلال العقل بالحكم فيها بالحسن أوالقبح إلّا عن طريق الشرع، فماورد الشرع بحسنه أو قبحه أمر لامجال للعقل في تحسينه أ تقبيحه، فمرتبة العقل بعد مرتبة الشرع بلاجدال.

«فأجمعت الإمامية على أن العقل يحتاج فى علمه ونتائجه إلى السمع (أي المسموع من الشرع) وأنه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال، وأنه لابد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول «وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا خَلَافِيهَا نَذِيرٌ» «وماكنّا معذّبين حتىّ نبعث رسولاً»، وخالفهم في جميع ذلك المعتزلة والخوارج والزيدية، وزعموا أن العقول تعمل بمجردها من السمع والتوقيف.

إلّا أن البغداديين من المعتزلة خاصة يوجبون الرسالة في أول التكليف ويخالفون الإمامية في علتهم لذلك»(١).

وذهبوا إلى أن الإنسان المكلّف محاسب على أعماله المكلّف بها على قدر اختياره لها وقدرته عليها «لَها مَاكَسَبتْ وَعلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ»، «لايُكلِّفُ الله نفْساً إلَّا وُسْعَها».

واتفقت الإمامية على أن الوعيد بالخلود في النار متوجّه على الكفّار خاصة، دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة.

كما اتفقوا على أن من عُذّب بذنبه من هؤلاء لايخلد في العذاب؛ وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وهو التخليد في العذاب، وهو مايعرف عندهم - أي المعتزلة - بـ«الوعيد».

واتفقت الإمامية على أن مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لايخرج بذلك عن الإسلام، وأنه مسلم وإن كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أن مرتكب الكبائر ممن ذكرناه فاسق ليس بمؤمن ولا كافر وهذا القول يعرف عندهم بـ«المنزلة بين المنزلتين» التي ميّزت المعتزلة في أول أمرهم عن سائر فرق الإسلام؛ وأول من قال بهذه المقالة منهم هو واصل بن عطاء الغزّال.

ويذهب الإمامية في الإمامة - بأجمعهم - إلى أنّها بالنصّ الجليّ على الائمة الا ثني

(١) راجع كتاب أوائل المقالات في المذاهب المختارات: للشيخ المفيد ص٤٤، ط. ايران.

عشر أوّلهم علي بن أبي طالب، وآخرهم محمد بن الحسن المهدي المنتظر، وقالوا بعصمتهم جميعاً، وخالفهم في جميع ذلك المعتزلة، إلّا مانسب إلى إبراهيم بن سيّار النظّام من موافقتهم بذلك (١).

والإمامية يختلفون مع المعتزلة في مسائل أُخر، وكان ماذكرناه أهمها، ويتفقون معهم في مسائل أُخر غيرها، من قولهم بخلق القرآن، وإنه كلام الله محدث وليس بقديم، وقولهم إنّ الله تعالى لايُرى لافي الدنيا ولا في الآخرة، وغيرذلك.

إلّا أن اشتراكهم مع المعتزلة في بعض المقالات والاعتقادات لايبرّر القول بأنّهم منهم، فللمعتزلة آراء وعقائد يتشاركون بها مع كافة فرق الإسلام، ويتفرّدون عنهم بعقائد وآراء اخر، كما يتمايزون بعضهم عن بعض في كثير من الآراء.

وعلى ذلك فالمرتضى لم يكن معتزلياً ولا رأساً في الاعتزال، على مايزعم الخطيب البغدادي، ولا فيه ميل أو تظاهر في الاعتزال أو هوداعية إليه على مايذهب إليه ابن الجوزي وابن حزم الظاهري.

قال الصفدي في الوافي بالوفيات نقلاً عن الخطيب البغدادي قال ـيعني الخطيبـ: كتبت عنه ـأي عن المرتضىـ وكان رأساً في الاعتزال كثير الإطلاع والجدال.

وقال ابن الجوزي في المنتظم ٨/١٢٠: كان إمامياً فيه ميل للاعتزال.

وقال ابن حزم في الملل والنحل على مانقله عنه صاحب روضات الجنات ص٣٨٧: «ومن قول الإمامية كلّها قديماً وحديثاً إن القرآن مبدّل، زيد فيه ونقص» حاشا علي بن الحسين بن موسى (يعني الشريف المرتضى). وكان إمامياً فيه تظاهر بالاعتزال، ومع ذلك كان ينكر هذا القول وكفّر من قال به، وكذلك صاحباه أبويعلى الطوسي، وأبو القاسم الرازي.

أقول: وأكثر الشيعة الامامية على القول بتمام القرآن بلا زيادة ولا نقصان وهو مابين الدفتين، وهذا قول صادقهم.

ويكفينا في الدلالة على خلاف الامامية مع المعتزلة، أن نذكر أن للمرتضى نفسه

---

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني ـبحث النظامية.

ولاستاذة الشيخ المفيد، ولتلامذته كالشيخ الطوسي وغيره كتباً ومناظرات مع رؤساء المعتزلة وأكابرهم كواصل بن عطاء، وإبراهيم بن سيّار النظّام، والقاضي عبدالجبار بن أحمد وغيرهم(١).

ويحسن بنا أن نأتي بجملة موجزة للوقوف على مجمل عقيدة المرتضى من بعض كتبه لتكون شاهد صدق على لحابة معتقده.

يقول في كتابه «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»(٢):

فأول ذلك نقول: إنّ الله ربّنا، ومحمداً نبيّنا، والإسلام ديننا، والقرآن إمامنا، والكعبة قبلتنا، والمسلمين إخواننا، والعترة الطاهرة من آل الرسول ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ وصحابته والتابعين لهم بإحسان، سلفنا وقادتنا، والمتمسكون بهديهم من القرون بعدهم جماعتنا وأولياؤنا، نحبّ من أحبّ الله، ونبغض من أبغض الله، ونوالي من والى الله ونعادي من عادى الله...

مذهبه في الفقه والاصول:

كان المرتضى ـ رحمه‌الله ـ أعرف الناس بالكتاب والسنّة ووجوه التأويل في الآيات والروايات وموارد الاستدلال بها، وأنه لماسدّ باب العمل بأخبار الآحاد ـ وهي في نظره من الأدلة الظنّية التي لا توجب علماً ولاعملاً ـ اضطر إلى استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والأخبار المتواترة المحفوفة بقرائن العلم، وذلك يحتاج إلى فضل اطلاع على الأحاديث وإحاطة بأصول الأصحاب، ومهارة في علم التفسير واللغة وغيرها لاستنباط الأحكام، بينما يكون العامل بأخبار الآحاد في سعة من ذلك(٣).

---

(١) راجع كتاب أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفيد، وكتاب الفصول المختارة للشريف المرتضى وهو تلخيص لكتاب استاذه الشيخ المفيد المسمى «العيون والمحاسن» وهو من الكتب المتعة حقاً، وكتاب الشافي ـ في الإمامة ـ للمرتضى في الرد على كتاب القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي المسمى بالمغني الكافي، فهوكاف لإيراد شواهد الخلاف بين القوم.

(٢) «ص٣٦» طبع النجف. (٣) روضات الجنات، ص٣٨٥.

وقد أُثر عنه أنه أول من فتح أبواب التدقيق والتحقيق، واستعمل في الأدلة النظر الدقيق، وأوضح طريقة الإجماع واحتج بها فى أكثر المسائل(١).

وقدكان في جميع كتبه ورسائله اصوليًّا بحتاًومجتهداًصرفاً، قليل التعلق بالأخبار، كثيرالاستدلال بالأدلة العقلية المتفقة مع الكتاب والسنّة، فلا غرو أن يكون من مجتهدي الفقهاء وفقهاء المجتهدين(٢).

أما مسلكه في تعليل الأخبار وتأويلها فيقول:

اعلم: أن المعوّل فيما يعتقد، على ماتدل الأدلة عليه، من نفي وإثبات، فإذا دلت الأدلة على أمر من الامور وجب أن نبني كلّ وارد من الأخبار إذاكان ظاهره بخلافه عليه ونسوقه إليه، ونطابق بينه وبينه، ونجلّي ظاهراً إن كان له، ونشرط إن كان مطلقاً، ونخصّه إن كان عاماً، ونفصّله إن كان مجملاً، ونوفّق بينه وبين الأدلة من كل طريق اقتضى الموافقة وآل إلى المطابقة.

فإذا كنّا نفعل ذلك ولا نحتشمه في ظواهر القرآن المقطوع على صحته، المعلوم وروده، فكيف نتوقّف عن ذلك في أخبار آحادٍ لا توجب علماً ولا تثمر يقينا؟!

فمتى وردت عليك أخبار فاعرضها على هذه الجملة وابنها عليها، وافعل فيها ماحكمت به الأدلة وأوجبته الحجج العقلية، وإن تعذّر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل، فليس غير الاطراح لها وترك التعريج عليها(٣).

ثم هو يفسر الأحاديث وماجاء من الأحكام فيما يتعلق بالمحللات والمحرّمات تفسيراً يتفق مع المنطق السليم والعقل القويم، ذاكراً بأنّ لكل محرّمٍ علّة ولكل محظورٍ سبباً،

---

(١) روضات الجنات ص٣٨٥.

(٢)وليس معنى ذلك أنه كان يذهب إلى تفسيرالقرآن برأيه أو «كان من طليعة المفسرين للقرآن الكريم بالرأي» كمازعمه أو اخترعه الدكتور عبدالرزاق محي الدين في كتابه «أدب المرتضى» في «ص ب» من المقدمة وفي مواضع اخر من الكتاب.

(٣) أمالي المرتضى ٢/٣٥٠ تحقيق أبوالفضل إبراهيم ـ طبعة الحلبي.

ضارباً مايقوله الغالية في تعليل بعض الأخبار عرض الجدار، انظر إلى قوله:

فأمّا تحريم السمك الجرّي وماأشبهه فغير ممتنع، لشيء يتعلق بالمفسدة في تناوله كما نقول في سائر المحرّمات، فأمّا القول بأن الجرّي نطق بأنه مسخ بجحده الولاية(١)، فهو ممّا يُضحك منه ويُتعجّب من قائله والملتفت إلى مثله(٢).

براعته في المناظرة وعلم الكلام:

كان الشريف المرتضى ـرضي الله عنهـ خليفة استاذه العلامة الشيخ المفيد في علم الكلام وفن المناظرة، وكان مجلسه كمجلس شيخه المفيد يحضره أقطاب العلماء من كافة المذاهب، بل وسائر الملل، وقدمرّ عليك دراسة اليهودي عليه وكثرة اختلاف الصابي وتردده إليه وماقاله ابن الجوزي في أول الترجمة بأن المرتضى كان يناظر عنده في كل المذاهب، وهذا يدل على فضل اطلاعه على فوارق المذاهب ومواد الخلاف فيما بينهم. وهو مع ذلك كان محترماً لدى جميعهم، معظماً عندهم، إلّا عند حسّاده ومناوئيه. «فقد ذكر عن الشيخ أبي جعفر محمدبن يحيى بن مبارك بن مقبل (كذا ولعله معقل) الغساني الحمصي أنه قال: مارأيت رجلاً من العامة إلّا وهو يثني عليه، ومارأيت من يبخسه حقّه، ومارأيت إلّا من يزعم أنه من طائفته»(٣).

وقال عنه الصفدي في الوافي بالوفيات: إنه كان فاضلاً ماهراً، أديباً متكلّماً، له مصنفات على مذهب الشيعة، قال الخطيب (يعنى البغدادي): كتبت عنه وكان رأساً في الاعتزال، كثير الاطلاع والجدال(٤).

وقال الثعالبي صاحب يتيمة الدهر: وقد انتهت الرياسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد والشرف والعلم والأدب، والفضل والكرم...(٥).

---

(١) يريد بالولاية: ولاية أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو يرد ويسخف تخريفات الغالية من الشيعة في قولهم: إن الجري ممن عرضت عليه الولاية فجحدها، وهذا مما يضحك حقاً.

(٢) أمالي المرتضى ٢/٣٥١. (٣) روضات الجنات ص٣٨٥.

(٤) قد فندنا القول بكونه من المعتزلة في هذه المقدمة.

(٥) تتمة اليتيمة ١/٥٣ ط. إيران.

وقد سئل عنه فيلسوف المعرة أبوالعلاء بعد أن حضر مجلسه فقال:

ياسائلي عنه لمّا جئت أسأله   فإنّه الرجل العاري عن العار
لوجئته لرأيت الناس في رجلٍ   والدّهر في ساعةٍ والأرض في دار

وكان نصير الدين الطوسي الفيلسوف الرياضي المشهور يقول -إذا جرى ذكر المرتضى في درسه ـ: «صلوات الله عليه»، ثم يلتفت إلى القضاة والمدرسين الحاضرين درسه، ويقول: كيف لايُصَلّى على المرتضى؟!(١).

علمه باللغة وغريبها:

العلم بغريب اللغة يدل على اطلاع واسع على لغة العرب بدراسة علومها ومعرفة لسانها في مختلف ديارها ومواطنها؛ وقدكان الشيخ عزالدين أحمد بن مقبل (كذا)(٢) يقول: لو حلف إنسان أن السيدالمرتضى كان أعلم بالعربية من العرب لم يكن عندي آثماً، وكتابه الأمالي المعروف بـ«غرر الفوائد ودرر القلائد» يشتمل على محاسن فنون تكلم فيها في النحو واللغة والشعر والتفسير والكلام وغير ذلك، حتى أنّ شيخاً من شيوخ الأدب بمصر قال فيه: والله إنّي استفدت من كتاب الغرر مسائل لم أجدها في كتاب سيبويه وغيره من كتب النحو(٣).

فلسفته:

للمرتضى فلسفة إسلامية خاصة في تفسير الأشياء وظاهراتها تختلف عن تفسير كافة فلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية وقواعدها المنطقية المبنية على منطق أرسطو وإلهيّات افلاطون ومغالطات بروتاغوراس، وغيرهم، هذا إذا فسرنا الفلسفة بأنها النظر العقلي في الأشياء، فهو يفسر ظواهر الكون وفعّاليّات الأحياء مستنداً إلى ثلاث دعائم أساسية، هي السماع والعقل وجريان العادة، وأقصد بالسماع ماورِدت به آية محكمة أوخبر صحيح، وبالعقل ما أثبتته الأدلة العقلية بالبرهان العقلي غير

(١و٢و٣) ـ روضات الجنات ص٣٨٥.

المستند على أوهام الفلاسفه وسفسطاتهم.

فهوعندما يعوزه الدليل السمعي يلجأ إلى التعليل العقلي، فإن أعياه هذا ركن إلى القول بجريان العادة التي يسندها إلى الله تعالى، ويريد بالعادة مانسميه بالسنّة الكونية أوالناموس الطبيعي، سواءً كان ذلك الناموس حياتياً يتعلق بالأحياء وفعّالياتهم، أوكيميائياً حيوياً ممتزجاً، أوفيزيائياً صِرْفاً.

ففلسفته من لون خاص تمتزج فيها أحياناً الروحية مع المادية وتنفرد إحداهما عن الاخرى أحياناً أُخر.

ألا ترى إلى قوله في تفسير نزول الماء من السحّارة(١)، وهي ظاهرة طبيعية فيزيائية: فأمّا ماجرّبناه فنتكلم على العلة المفرقة بين الزئبق والماء، والذي يجب أن يعتمد في نقض الاستدلال من القائلين بذلك في الماء والسحّارة أن يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل في الماء السكون والوقوف مع سد رأسها، فلاينزل من أسفلها، وإذا فتحنا رأسها لم يفعل ذلك السكون فيجري الماء منها من الثقوب.

والعادة حسبما استقريناه من فلسفته نوعان؛ نوع منها يكون ثابتاً كأغلب النواميس الطبيعية والظواهر الكونية، كقانون الجذب الأرضي والمغناطيسية القطبية والظواهرالفيزيائية، كحرارة الشمس وآثارها، وحجرالمغناطيس وفعله.

ومنها ما يكون نسبياً يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، وهذه هي العادة المكتسبة أوالمحلية غير المستقرة، فانظر إلى قوله بعد تعليله نزول الماء من السحّارة مباشرة: وليس ينبغي أن‌ينكر أصحابنا خاصة أن يكون هذا بالعادة ونحن كلنا نقول: إنّ انجذاب الحديد إلى حجرالمغناطيس إنما هو بالعادة، وإلّا فالمغناطيس وسائر

---

(١) السحّارة: آلة يكون فى رأسها ثقب واحد وفي أسفلها ثقوب كثيرة (تشبه رأس دوش الحمام)، إذا ملأناها بالماء ثم سددنا رأسها بالإبهام، لم ينزل الماء من الثقوب التي في أسفلها؛ وإذ أزلنا إبهامنا نزل الماء. ولاعلة لذلك إلا أنها عند سد رأسها بالإبهام منعنا الهواء من أن يخلف في مكان الماء (راجع ٣٢٢/٢) من أمالي المرتضى ـ تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم ـ ط. الحلبي سنة ١٣٧٣ هـ مع هامشها).

الأحجار سواء! وإنّ بالعادة وقع الشِّبَع عندتناول الخبزواللحم، وارتفع عندغيرهما، والجنس واحد، وماتقول جماعتنا بالعادة أكثر من أن يحصى.

ثم انظر إلى قوله: فإذا قيل لنا، فماطريقه العادة يجوز فيه الاختلاف. قلنالهم: نحن نجوّز ذلك ولانمنع أن تختلف العادة فيه: كما لانمنع أن يستمر في كل بلد وعند كل أحد، ولايخرج هذا الحكم مع استمراره عن أن يكون مستنداً إلى العادة(١) ثم يقول: وإذا أنكر الفلاسفة الملحدون تعليقنا ذلك بالعادة لجحدهم الصانع.

ثم نراه يُفيض بعد ذلك في تفسير العادة وتعليلها واختلاف آثارها باختلاف المكان والزمان فليراجع(٢).

رأيه في النفس وعدم تجرّدها:

يرى المرتضى ذات الإنسان واحدة، لانفس له مجردة عنه ومفارقة له. وبذلك يفارق كافة الفلاسفة الإسلاميين ومن سبقهم من القائلين بتجرد النفس عن الجسد ومفارقتهاله بعد فنائه. ويسمي فلسفة القائلين بذلك هذياناً(٣).

تأمل في قوله:

والذي تهذي به الفلاسفة من أن النفس جوهر بسيط وينسبون الأفعال إليها ممالا محصول له، وبينا فساده في مواضع كثيرة من كتبنا، ودللنا على أن الفاعل المميّز الحيّ الناطق، هوالإنسان الذي هو هذاالشخص المشاهد، دون جزء فيه، أوجوهربسيط

---

(١) أمالي المرتضى ٣٢٦/٢-٣٢٧.

(٢) أمالي المرتضى ٣٢٧/٢ و٣٣٢ منه أيضاً.

(٣) أقول: تعرض أغلب الفلاسفة المتقدمين منهم والمتأخرين من المسلمين وغير المسلمين إلى ذكر النفس وصفاتها وأحوالها منهم أرسطو ـ من فلاسفة اليونان ـ له كتاب خاص بالنفس، ولابن سينا ولابن رشد وللخواجة نصيرالدين الطوسي لكل رسالة فيها وللأخير رسالة قيمة سماها «بقاء النفس بعد فناء الجسد» وقد وضع ملاصدرا من فلاسفة المسلمين **الإلهيين** المتأخرين كتاباً ضخماً سماه أسفار النفس تعرض في بحوث خاصة منه لها، ولكثير من فلاسفة اليونان والمسلمين وغيرهم بحوث مستفيضة فيها، وقد عزمنا بعون الله على وضع رسالة كبيرة في ذلك تتضمن رأي المرتضى ـ رضي الله عنه ـ ورأى غيره فيها.

يتعلق به، وليس هذا موضع بيان ذلك والكلام فيه(١).

ثم يقول في شرحه وتعليقاته على بعض أبياته في طيف الخيال(٢):

«الأرواح لايصح عليها في الحقيقة التلاقي والتزاور، لكنّ الشعراء لما رأوا أن الأجساد في طيف الخيال لم تتلاق ولا تدانت نسبوا التلاقي إلى الأرواح، تعويلاً على من جعل النفس لهاقيام بنفسها، وأنها غيرالجسد، وأن التصرّف لها، فجرينا على هذه الطريقة، وإن كان ذلك باطلاً في التحقيق».

ثم نراه يزري بالفلاسفة ويذهب في تسخيفهم وتهجينهم إلى أبعد الحدود عند تعرضه لقولهم في المنامات ونسبتها إلى النفس بما يأتي:

قوله في المنامات «والأحلام»:

يذهب المرتضى في تعليله المنامات وأسبابها مذهباً يتفق في بعض أقسامه مع رأي علماء الطبيعة المحدثين في ذلك، وينكرما تقوله الفلاسفة في هذا الباب من نسبتهم المنامات إلى النفس وما تطّلع عليه من عالم الغيب:

انظر إلى قوله:

«فأمّا ما تهذي به الفلاسفة في هذا الباب، مما يضحك الثكلى؛ لأنهم ينسبون ما صحّ من المنامات لمّا أعيتهم الحيل في ذكر سببه إلى أن النفس اطّلعت إلى عالمها فأشرفت على مايكون. وهذا الذي يذهبون إليه في حقيقة النفس غير مفهوم ولا مضبوط، فكيف إذا اضيف إليه الاطلاع على عالمها؟ وما هذا الاطلاع؟ وإلى أي شيء يشيرون بعالم النفس؟ ولِمَ يجب أن تعرف الكائنات عن هذا الاطلاع؟! وكل هذا زخرفة ومخرقة، وتهاويل لايتحصّل منها شيء(٣).

---

(١) طيف الخيال ص٣٩ طبعة عيسى الحلبي- مصرسنة ١٣٧٤هـ.

(٢) ص٨٣.

(٣) أمالي المرتضى ٢/٣٩٥.

ثم هو ينكر ما يقول أصحاب الطبائع في المنامات ويفنّدآراءهم(١).

ونحن لانريد أن نعلق أو نبسط القول في هذه المقدمة الموجزة على مايقوله في النفس إذله مايشير أو يصرح بوجود روح في الإنسان بها قوام الجسد(٢). كما أن له من القول في شعره ما يشعر ببقائها بعد تلاشي الجسد:

و مِن اين البقاء والجسمُ تُربٌ يتلاشى و إنّما الرّوح روحُ(٣)؟

إلّا أننا لم نقف له على قول يبين لنا كنه تلك الروح أوصفاتها، والظاهر من كلامه المار أنها لم تكن جوهراً بسيطاً مجرّداً تتعلق بالبدن في حياته، وتفارقه عندمماته، كمايقول الأكثرون، أويصوره الفلاسفة الأقدمون، ولعلها مادة موجودة في البدن متى وجدت أسبغت عليه صفة الحياة، فإن اختلّت أو فُقدت، أتّصف البدن بالممات؛ أوهي على الأصح نسمة من أمرالله كماعبّر عنها القرآن الكريم -إن اريد بمعنى الروح ذلك-.

وعلى كلّ فليس في قول المرتضى مايستفاد منه إنكار الروح أصلاً، ولكنّه ينكر ما يصوره الفلاسفة من أوصافها من الجوهرية والتجرد والبساطة... وما ينسبون إليها من أعمال، وليس في قوله هذا ما يستفاد منه إنكار البعث كما قد توهم أو يتوهم البعض، إذ لاملازمة بين إنكارها وإنكاره. وعسى أن نوفق إلى بسط القول في ذلك في مجال آخر إن شاء الله تعالى.

رأيه في المنجمين:

يذهب المرتضى إلى تخريف المنجمين وتسخيفهم، وإلى أنهم مشعوذون دجّالون، وأن ما يقولون به من تأثيرات النجوم وسير الكواكب وأثر الطالع ونحس الأيام ويُمنها، كلّ ذلك لاطائل تحته و لاحقيقة فيه، وقدكان يجب لوكان قدصح القول بالنجوم وأحكامها، أن تكون سلامة المنجمين أكثر ومصائبهم أقل؛ لأنهم يتوقون المِحَن

(١) الأمالي ٢/٣٩٣و٣٩٤ و٣٩٥.
(٢) الأمالي ١٢/١.
(٣) الديوان، القسم الأول ص١٨٨.

لعلمهم بها قبل كونها(١).

قال المرتضى: كان بعض الرؤساء، بل الوزراء ممن كان فاضلاً في الأدب والكتابة ومشغوفاً بالنجوم، عاملاً عليها، قال لي يوماً ـ وقدجرى حديث يتعلق بأحكام النجوم، ورأى من مخايلي التعجّب ممن يتشاغل بذلك، ويفني زمانه به ـ: اريد أن أسألك عن شيء في نفسي، فقلت: سل عمّا بدالك؛ قال: اريد أن تعرّفني هل بلغ بك التكذيب بأحكام النجوم إلى ألّا تختار يوماً لسفر، ولبس ثوب جديد، وتوجه في حاجة؟

فقلت: قد بلغت ذلك والحمدلله وزيادة عليه، وما في داري تقويم، ولا أنظر فيه وما رأيت إلّا خيراً (٢).

ثم يقول المرتضى:

فأمّا إصابتهم في الإخبار عن الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها، فطريقه الحساب وتسييرالكواكب، وله اصول صحيحة، وقواعد سديدة، وليس كذلك مايدّعونه من تأثيرات الكواكب في الخير والشرّ والنفع والضرّ(٣). والفرق بين الأمرين ظاهر معلوم. هذا وللمرتضى مجالات في الفلسفة اخر أرجأنا البحث عنها والإسهاب فيها إلى فرصة اخرى ليست هذه المقدمة مما تستوجبها أوتستوعبها.

بين المرتضى وأبي العلاء المعري:

ذكر أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي صاحب الاحتجاج قال فيه(٤):

دخل أبو العلاء المعري على السيد المرتضى ـ قدس الله روحه ـ فقال: أيها السيد، ماقولك في الكل؟ فقال السيد: ماقولك في الجزء؟ فقال: ماقولك في الشِّعرى؟ فقال: ماقولك في التدوير؟ قال: ماقولك في عدم الانتهاء؟ فقال: ما قولك في التحيّز والناعورة؟ فقال: ما قولك في السبع؟ فقال: ماقولك في الزائد البرى(٥) على السبع؟

(١) أمالي المرتضى ٣٨٨/٢.   (٢) الأمالي ٣٨٧/٢.   (٣) الأمالي ٣٩١/٢.

(٤) الاحتجاج طبع إيران ـ دارالطباعة ـ ص٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٥) كذا في الأصل ولعلها «المربى» أي الزائد، راجع: هامش ص٣٠ من كتاب «أبوالعلاء في بغداد» للمرحوم العلامة طه الراوي.

فقال: ماقولك في الأربع؟ فقال: ما قولك في الواحد والاثنين؟ فقال: ماقولك في المؤثر؟ فقال: ماقولك في المؤثّرات؟ فقال: ما قولك في النَّحْسَين؟ فقال: ما قولك في السَّعْدَيْن؟ فبهت أبوالعلاء؛ فقال السيد ـقدس الله روحهـ عند ذلك: ألا كلّ ملحدٍ ملهد، فقال أبو العلاء: من أين أخذته؟ قال: من كتاب الله عزّوجل «يَابُنَيَّ لاتُشْرِكْ بِاللهِ، إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظيمٌ»، فقام فخرج، فقال السيد: قدغاب عنّا الرجل، وبعد هذا لايرانا.

فسئل السيد عن شرح هذه الرموز والإشارات، فقال: سألني عن الكلّ، وعنده الكلّ قديم، ويشير بذلك إلى عالم سماه العالم الكبير، فقال لي: ما قولك فيه؟ أراد أنه قديم، فأجبته عن ذلك فقلت له: ماقولك في الجزء؟ لأن عندهم الجزء مُحْدَث، وهو متولّد عن العالم الكبير، وهذا الجزء عندهم هوالعالم الصغير.. وكان مرادي بذلك أنه إذا صحّ أن هذا العالم محدث، فذلك الذي أشاره إليه إن صحّ فهو محدث أيضاً، لأن هذا من جنسه على زعمه، والشيء الواحد والجنس الواحد لايكون بعضه قديماً وبعضه محدثاً. فسكت لما سمع ماقلته.

وأمّا الشعرى، أراد أنها ليست من الكواكب السيارة، فقلت له: ماقولك فى التدوير؟ أردت أن الفلك في التدوير والدوران، والشعرى لايقدح في ذلك.

وأمّا عدم الانتهاء، أراد بذلك أن العالم لاينتهى لأنه قديم، فقلت له: قدصح عندي التحيزّ والتدوير، وكلاهما يدلاّن على الانتهاء.

وأمّا السبع، أراد بذلك النجوم السيارة التي هي عنده ذوات الأحكام، فقلت له: هذا باطل بالزائد البرى (كذا) الذي يحكم فيه بحكم لايكون ذلك الحكم منوطاً بهذه النجوم السيارة التي هي الزهرة والمشتري والمريخ وعطارد والشمس والقمر وزحل.

وأما الأربع، أراد بها الطبائع، فقلت له:ماقولك في الطبيعة الواحدة النارية يتولد منها دابة بجلدها تمس الأيدي (كذا)، ثم يطرح ذلك الجلد على النار، فتحرق الزهومات فيبقى الجلد صحيحاً؛ لأن الدابة خلقهاالله على طبيعة النار، والنار لاتحرق النار.

والثلج أيضاً تتولد فيه الديدان وهو على طبيعة واحدة. والماء في البحر على طبيعتين

يتولد منه السموك والضفادع والحيات والسّلاحف وغيرها. وعنده لايحصل الحيوان إلّا بالأربع فهذا مناقض بهذا.

وأما المؤثر، أراد به زحل، فقلت له: ماقولك في المؤثّرات؟ أردت بذلك أن المؤثّرات كلهن عنده مؤثّرات، فالمؤثّرالقديم كيف يكون مؤثّراً؟

وأما النحسان، أراد بهما أنهما من النجوم السيارة، إذا اجتمعا يخرج من بينهما سعد، فقلت له: ماقولك في السعدين إذا اجتمعا يخرج من بينهما نحس، هذا حكم أبطله الله تعالى، ليعلم الناظر أنّ الأحكام لا تتعلق بالمسخرات، لأن الشاهد يشهد، أن العسل والسكر إذا اجتمعا لايحصل منهما الحنظل والعلقم، والحنظل والعلقم إذا اجتمعا لايحصل منهما الدّبس والسّكر. هذا دليل على بطلان قولهم.

أما قولي: ألا كل ملحد ملهد، أردت أنّ كلّ مشرك ظالم، لأن في اللغة، ألْحَدالرجل إذا عدل عن الدين، وألْهَدَ إذا ظلم- فعلم أبوالعلاء ذلك وأخبرني عن علمه بذلك، فقرأت: «يَابُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِالله..» الآية.

أقول: نحن نشك في صحة هذه المحاورة الفلسفية المنمّقة، التي لم يذكرلنا الطبرسي عمّن أخذها! وفي أي كتاب وجدها؟، وكتابه «الاحتجاج» أكثر أخباره مراسيل على ماذكره غيرواحد من المحققين(١).

وقد ذهب إلى تفنيد هذه الرواية من قبل، العلامة المرحوم طه الراوي في كتابه «أبوالعلاء في بغداد» وهاك تعليقه عليها:

وهذه القصة تنادي على نفسها بالاختلاق ـ كماترى- ومفتري هذه الحكاية يزعم أن السيدالمرتضى حكم بعدم عودة أبي العلاء إلى مجلسه. فهل كان هذا الحكم قبل وقوع القصة السابقة(٢) أو بعده؟

ثم إن القصة أشارت إلى أن السيد المرتضى حكم بإلحاد أبي العلاء مع أنّا نعلم

---

(١) راجع ٢/٤٠٤ من كتاب الكنى والألقاب للشيخ عباس القمي ط. صيدا، وقول العلامة المجلسي فيه.

(٢) يعني القصة التي ذكرها من اجتماع المعري بالمرتضى وتعصبه للمتنبي على ماذكره ياقوت في معجم الادباء ٣/ ١٢٣-١٢٤ ط. مصر.

يقيناً أن هذه التهمة لم تلصق بأبي العلاء إلّا بعد رجوعه إلى المعرّة، واعتكافه في منزله، وعلى الجملة فإن هذه الحكاية والتي سبقتها من وادٍ واحد».

وأما الحكاية التي يشير إليهاالعلامة الراوي فهاك نصها مع تعليقه عليها أيضاً: قال العلامة الراوي:

وأماالحكاية التي اعتبرها بعض الفضلاء من أسباب رحلته عنها (يعني رحلة المعري عن بغداد) فليس في شعر أبي العلاء ولانثره مايشعربها، أويشير إليها، مما ينبئ بأنّ أباالعلاءنفسه لايعرفها،وانماهي من وضع الرواة وروّاد النوادر، وقد تلقّفها الناس وتناقلوها من غير تمحيص. وهاك النص الذي جاء في «معجم الادباء للحموي»:

كان أبوالعلاء يتعصّب للمتنبي، ويزعم أنه أشعر المحدثين، ويفضله على بشّار ومن بعده مثل أبي نؤاس وأبي تمّام، وكان المرتضى يبغض المتنبي، ويتعصب عليه، فجرى يوماً بحضرته ذكر المتنبي فتنقّصه المرتضى وجعل يتتبع عيوبه، فقال المعري: لولم يكن للمتنبي من الشعر إلّا قوله:

لك يامنازل في القلوب منازل... لكفاه فضلاً. فغضب المرتضى وأمر فسحب برجله وأُخرج من مجلسه، وقال لمن بحضرته:أتدرون ما أراد بذكرهذه القصيدة؟ فإن للمتنبي ماهو أجود منها لم يذكرها، فقيل: النقيب السيد أعرف. فقال: أراد قوله في هذه القصيدة:

و إذا أتتك مذمّتي من ناقصٍ فهي الشهادة لي بأنّي كامل

وقد تتبعت جذور هذه الحكاية فلم أجد لها أصلاً يعتمد عليه. وإن كثر ناقلوها فإنهم لم يذكروا لنا واحداً من شهود الحادثة. مع أنهم يزعمون أنها وقعت في مجلس السيدالمرتضى وهو بحكم العادة يومئذٍ كان يزخر بطلاب العلم ورجال الفضل، مما يشير إلى أنها مختلقة من أساسها.

فلا أبو العلاء يعتبر الشريف ناقصاً، ولاالشريف يحط من قدر أبي العلاء فيخرجه مهاناً.

و يظهر أن الذي ابتدع هذه الحكاية أراد أن يرفع من ذكاء الرجلين فحطّ من خلقيهما.

ومن أشهر ناقلي هذه القصة وأقدمهم- على مانعلم- ياقوت الحموي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ، أي بعد قرنين وربع من حدوث القصة، ولم يذكر من سندها إلّا قوله: «نقلت من بعض الكتب»، وهو سند مبهم كل الإبهام كماترى. ونحن نعلم أن أبا العلاء رثى أبا أحمد الموسوي والد الشريف المرتضى قبيل مفارقته بغداد(١) بقصيدته المشهورة التي مطلعها:

أودى فليت الحادثات كفاف مالُ أُلمسيف وعنبرُ المستافِ

منها: رغت الرعود وتلك هدّة واجب جبلٌ هوى من آل عبدمناف

وقد أثنى فيها على الشريف المرتضى وأخيه أطيب الثناء، فلايصح بعد هذا أن يقال إن أبا العلاء يحطّ من قدر الشريف، أو إن الشريف يحطّ من قدر أبي العلاء».

هذا وأمثاله مما يختلقه جماعة من الرواة ويضعونه -من حيث يعلمون ومن حيث لايعلمون-كثير. كما قد نسب إلى المرتضى من ذمه وإزرائه بأبى إسحاق الصابي عند مانقل إليه نعيه ورثاء أخيه الشريف الرضي له -مع أنك وجدت- كما ذكرنا لك من قبل- رثاء المرتضى نفسه للصابي بتلك المرثية الرائعة التي تدمغ ماوضعه المبطلون وافتراه المفترون.

هذا وللمرتضى مجلس ذكر أنه دخل عليه فيه أبو العلاء المعري فعثر برجل أحمق فقال لأبي العلاء: من هذا الكلب؟ فقال له أبو العلاء: الكلب من لايعرف للكلب سبعين اسماً، وسمعه المرتضى واستدناه واختبره فوجده عالماً مشبعاً بالفطنة والذكاء فأقبل عليه إقبالاً كثيراً(٢).

وقد مرّت عليك الإشارة إلى القصيدة التي يرثي بهاالمعري أبا أحمد الموسوي والدالشريفين المرتضى والرضي ويثني بها عليهما والتي يقول فيها:

---

(١) فقد توفي أبو أحمدالموسوي والد السيدالمرتضى في جمادى الاولى سنة ٤٠٠ هـ، وبرح أبو العلاء بغداد في شهررمضان من تلك السنة.

(٢) نسب أبوسعد عبدالكريم السمعاني المتوفى سنة ٥٦٤ في كتابه القيم الأنساب هذه القصة لأبي بكر محمد بن العباس الخوارزمي المتوفى سنة ٣٨٣ وأنها حدثت في مجلس الصاحب بن عباد الوزير المتوفى سنة ٣٨٥، وذلك أقرب إلى الصواب «راجع ورقة ٢٠٩ من الأنساب».

أبقيت فينا كوكبين سناهما في الصبح والظلماء ليس بخافِ
متألقين وفي المكارم أرتعا متألقين بسؤددٍ وعفافِ
قدرين في الأرداء بل مطرين **في الـ** **أجداء، بل قمرين** في الإسدافِ
رزقا العلاء فأهل نجدٍ كلّما نطقا الفصاحة مثل أهل دِيافِ
ساوى الرضيّ المرتضى وتقاسما خطط العلا بتناصفٍ وتصافِ
حلفا ندىً سبقا وصلّى الأطهر **المر** **ضي فيا لثلاثةٍ أحلافِ**
أنتم ذوو النسب القصير فطولكم بادٍ على الكبراء والأشراف
والراح إن قيل ابنة العنب اكتفت بأبٍ عن الأسماء والأوصاف

ويقول في آخرها:

ياماِلكَيْ سرح القريض أتتكما منّي حمولةُ مسنتين عجافِ
لا تعرف الوَرَقَ اللّجين و إنْ تُسَلْ تخبر عن القُلاّم والخِذرافِ
وأنا الذي أهدٰى أقل بهارةٍ حسناً لأحسن روضةٍ مئنافِ

منزلته الاجتماعية والسياسية:

كان الشريف رحمه الله مقرباً لدى خلفاء بني العباس، أثيراً عندهم ومعظماً، وذلك لما يتحلى به من كريم الصفات وعظيم الملكات، ولما تربطه بهم من وشائج النسب ووسائل القربى مع جليل المكانة والمنزلة عندالخاص والعام. لذا قلد نقابة الطالبين وأمر الحج والمظالم وجميع ما كان لأخيه الرضي، وهي مناصب جدُّ خطيرةٍ، وذلك في يوم السبت الثالث من صفر سنة ٤٠٦، وهي سنة وفاة أخيه الرضي في عهدالخليفة القادر بالله، وجمع الناس لقراءة عهده في الدار الملكية، وحضر فخر الملك «الوزيرأبو غالب محمدبن خلف» والأشراف والقضاة والفقهاء.

وكان العهدالذي عهده الخليفة القادر بالله هذا نصه:

«هذا ما عاهد(١) عبدالله أحمدالقادر بالله أميرالمؤمنين إلى علي بن الحسين بن

(١) كذا في المنتظم لابن الجوزي ٢٧٦/٧ «ماعاهد»، ونقلها عنه الدكتور عبدالرزاق محي الدين ←

موسى العلوي، حين قرّبته إليه الأنساب الزكية، وقدمته لديه الأسباب القوية، واستظل معه بأغصان الدوحة الكريمة، واختص عنده بوسائل الحرمة الوكيدة، فقلده الحج والنقابة وأمره بتقوى الله...».

وفي فاتحة هذا الديوان مرثية جيدة يرثي بها المرتضى هذا الخليفة القادر بالله المتوف «سنة ٤٢٢هـ»، ويذكر فجعته به وهلعه ببلوغ نعيه إليه، ثم يصفه بالعفاف والتق و نقاوة الإزار « و قد كان القادر يدعى راهب بني العباس»(١)، ويهنئ بها أيضاً ابن الخليفة القائم لتوليه الخلافة عند أخذ البيعة له، وكان المرتضى أول من بايعه.

فلهذه العلاقات الوثيقة والوشائج العريقة التي تربط المرتضى بالخلفاء، كان كثير الرفقة لهم شديد الاتصال بهم، يأنسون في أغلب الامور برأيه، ويجعلون منه حافظ سرّهم الأمين، ومشيرهم الناصح، وسفيرهم المصلح في أكثر ملمّاتهم وعظائم امورهم إلى الملوك والوزراءوكافة عمال الدولة وطبقات الناس.

فلاغرابة أن تكون دارالمرتضى الوَزَرَ(٢) المنيع والحصن الحصين يلجأ إليها الملوك والوزراء عندما تعروهم المحن ويحيق بهم البلاء على أثر الفتن الحادثة في ذلك العصر،وما أكثرها!.

فيحدثناالتاريخ بنزول الملك جلال الدولة في دار المرتضى -بدرب جميل- بعد أن تغيّرت قلوب الجند عليه فشغبوا ونهبوا حتى اضطرالملك إلى نقل ولده وحرمه ومابقي من ثيابه وآلاته ودوابه وفرش داره إلى جانب الغربي ليلاً، وذلك على اثر استيزار الوزير أبي القاسم [ابن ماكولا]، ثم جرت مكاتبات بين العسكر والخليفة في شأنه،وكان الوسيط في عرض مطاليب هؤلاء هوالشريف المرتضى وذلك في «سنة ٤٢٤»(٣).

كما نجد فتن العيّارين تشغل بال السلطان فيراسل المرتضى بإحضارهم إلى داره

في «أدب المرتضى» ص١٠٧ كذلك، والصحيح أن يقال «هذا ماعهد به» يقال عهد به إليه وعاهده على كذا.

(١) راجع ذيل تجارب الامم لأبي شجاع ط. مصر ص٢٠٧.

(٢) الوزر (بفتحتين) الملجأ.

(٣) المنتظم لابن الجوزي ٧/ ٧٢-٧٤.

وأن يقول لهم: من أراد منكم التوبة قبلت توبته وأُقرّ في معيشته، ومن أراد منكم خدمة السلطان استخدم مع صاحب البلد، ومن أراد الانصراف عن البلد كان آمناً على نفسه ثلاثة أيام...(١)و ذلك في سنة ٤٢٥.

و يروي لنا التاريخ أيضاً(٢)أنه في ربيع الآخر سنة ٤٢٧ نقل أبوالقاسم ابن ماكولاالوزير بعد أن قبض عليه وسلّم إلى «المرتضى» إلى دار المملكة فرض ويئس منه، وراسل الخليفة في معنى أخيه قاضي القضاة أبي عبدالله ابن ماكولا، وقيل هو يعرف أمواله، فدفع عنه الخليفة، ثم إن الجند شغبوا على جلال الدولة وقالوا: إن البلد لايحتملنا وإيّاك، فاخرج من بيننا، فإنه أولى لك، فقال: كيف يمكنني الخروج على هذه الصورة؟ أمهلوني ثلاثة أيام حتى آخذ حرمي وولدي وأمضي، فقالوا: لانفعل، ورموه بآجرة في صدره فتلقّاها بيده، واخرى في كتفه، فاستجاش الملك الحواشي والعوام، وكان المرتضى والزينبي والماوردي عندالملك، فاستشارهم في العبور إلى الكرخ كما فعل في المرة الاولى، فقالوا: ليس الأمر كما كان وأحداث الموضع قد ذهبوا، وحوّل الغلمان خيمهم إلى ما حول الدار إحاطة بها، وبات الناس على أصعب خطّة، فخرج الملك نصف الليل إلى زقاق غامض، فنزل إلى دجلة، وقعد في سميرية فيها بعض حواشيه فغرقوها تقديراً أنه فيها، ومضى الملك مستتراً إلى «دارالمرتضى» وبعث حرمه إلى دارالخليفة، ونهب الجند دار المملكة وأبوابها وساجها ورتبوا فيها حفظة، فكانت الحفظة تخرّبها نهاراً وتنقل ما اجتمع من ذلك ليلاً.

فلابدع أن يصيب المرتضى من جراء ذلك كثير من الأذى من رشاش تلك الحوادث وشظايا تلك الفتن التي قلما يسلم منها الوسطاء، أويفلت منها المصلحون، وقديجر عليهم ذلك أحياناً ارتياب الخليفة أوتغير قلبه لانقداح الشك فيه لعارض شبهة قدلايكون لها أصل.

فيحدثنا التاريخ: أن الوزير أباالقاسم المغربي(٣) جمع الأتراك والمولّدين ليحلفوا

---

(١) المنتظم ٧٩/٨. (٢) المنتظم ج٨ ـ حوادث سنة ٤٢٧.

(٣) هو أبوالقاسم الحسين بن علي بن الحسن المتوفى سنة ٤١٨ وزر لمشرف الدولة بعد أبي علي الرخجي. (المنتظم٣٢/٨).

لمشرف الدولة البويهي، وكلّف مشرف الدولة المرتضى ونظام الحضرتين أبا الحسن الزينبي وقاضي القضاة أبا الحسن بن أبي الشوارب، وجماعة من الشهود والحضور، فأحلفت طائفة من القوم، فظن الخليفة أن التحالف لنية مدخولة في حقه، فبعث من دارالخليفة من منع الباقين بأن يحلفوا، وأنكر على المرتضى والزينبي وقاضي القضاة حضورهم بلا إذن، واستدعوا إلى دار الخلافة، وسرّح الطيّار، وأظهر عزم الخليفة على الركوب، وتأدّى ذلك إلى مشرف الدولة وانزعج منه ولم يعرف السبب فيه، فبحث عن ذلك، إذ أنه اتصل بالخليفة هذا التحالف عليه، فترددت الرسائل باستحالة ذلك، وانتهى الأمر إلى أن حلف مشرف الدولة على الطاعة والمخالصة للخليفة...(١).

وقد لايقف الأمر عند هذا الحد من الارتياب والشك الذي يمحوه استكشاف الحال بالاستجواب أوالعتاب، بل قديصل إلى أكثر من ذلك من الإضرار بالأنفس والأموال!

أمّا ماكان يصيب المرتضى من فتن العامة وأمرالطغام، فشيء ليس بالأمر اليسير استقصاؤه، فيحدثنا التاريخ عن استفحال أمرالعيّارين وكبسهم لدور الناس نهاراً، وفي الليل بالمشاعل والموكبيّات، وكانوا يدخلون على الرجل فيطالبونه بذخائره ويستخرجونها منه بالضرب كمايفعل المصادرون ولايجدالمستغيث مغيثاًمع القتل والنهب حتى أُحرقت «دارالمرتضى» على الصراة وقلع هو باقيها وانتقل إلى درب جميل(٢).

كما نجد قبل ذلك في حوادث سنة ٤٢٢ أن دارالمرتضى تنقب فيخرج منها مرتاعاً منزعجاً، حتى جاد جيرانه من الأتراك فدافعوا عنه وعن حرمه وأُحرقت إحدى سميريتيه على أثر فتن كانت تحدث بين السنة والشيعة(٣).

وهكذا نجدالمرتضى يموج في خضم زاخر من تلك الأحداث والفتن التي لايبتلى بها إلّا رؤساء القوم وعِلْيَتُهم، هذا إذا باخت آراء الخلفاء، وسفهت أحلام الملوك، وأساءالحاكمون استعمال السلطة، واختل الأمن وأُخذالبريء بذنب المسيء، وسقطت هيبة السلطان لتفريطه في امورالرعية، وانهمك أرباب المملكة و ولاة الامور باللذات

---

(١) المنتظم ج٨ حوادث سنة ٤١٥. (٢) المنتظم ج٨ ص٢٢. (٣) المنتظم ٨/٥٥.

الشخصية، وارتفعت مراقبة الدين من قلوب المؤمنين، فلا محاسِب ولامحاسَب، فالأمر منذر حينذاك بخطر عظيم وشرّ عميم.

ومع كل هذا فقد كان المرتضى ـ رحمه الله ـ في ذلك العصر المشحون بالفتن والشغب، والهمّ والنَّصَب لايخلو من ظَرْف ودعابة مع أصدقائه ومعاشريه بمالايخرج عن حددود الحشمة ومسالك الأدب، فقد اطلع يوماً من روشنه فرأى المطرّز(١) الشاعر قد انقطع شراك نعله وهو يصلحه فقال له: قدّت ركائبك، وأشار إلى قصيدته التي أولها:

سرى مغرماً بالعيس ينتجع الرّكبا ... يسائل عن بدر الدّجى الشرق والغربا(٢)
على عَذَباتِ الجزع من ماء تغلبٍ ... غزال يرى ماء القلوب له شربا
إذا لم تبلّغني إليكم ركائبي ... فلا وردت ماءً ولا رعت العشبا

فقال مسرعاً: أتراها ما تشبه مجلسك وخلعك وشربك، أشار بذلك إلى أبيات المرتضى التي منها(٣):

ياخليليّ من ذؤابة قيسٍ ... في التصابي رياضة الأخلاقِ
غنّياني بذكر هم تطرباني ... واسقياني دمعي بكأسٍ دهاقِ
وخذا النوم من جفوني فإنّي ... قدخلعت الكرى على العشّاقِ

معاصروه وأصحابه:

كان للشريف المرتضى بفضل ماأوتي من شرف العلم والنسب، وما تحلّى به من زكاته الطبع والأدب، مع عزّة النفس ووفارة المال، وجميل الخصال، وسموالرتبة وجليل

---

(١) المطرز: لقب أبي القاسم عبدالواحد بن محمد بن يحيى بن أيوب الشاعر، وكان يسكن ناحية الدجاج، توفي في جمادى الآخرة «سنة ٤٣٩» (المنتظم ٨/١٣٤).

(٢) راجع معجم الادباء لياقوت ج١٣ ترجمة المرتضى تجد في هذ البيت وروايته تصحيفات.

(٣) أول القصيدة:

ماأرتني عيناك يوم الفراق ... أخدع القلب بادكار التلاقي

وهي قصيدة حسنة في واحد وأربعين بيتاً يهنىء المرتضى خاله أبا الحسين أحمد بن الحسن الناصر بعيدالفطر وهي مثبتة في هذا الديوان.

المكانة، أصدقاء كثر جلهم من أهل العلم والأدب، والفضل والشرف ممن لايمكننا الإتيان على ذكرهم جميعاً، وسنكتفي بعرض أسماء قسم ممن ورد ذكرهم في الديوان من علّية القوم ورؤسائهم، تاركين التعليق عليهم، أوالإسهاب في شرح أحوالهم، لأن ذلك لايناسب هذه الترجمة الموجزة، ولأن أكثرهم، إما أن يكون مشهوراً، أوذكرت ترجمته بطيات الديوان، وهاك أهم من ورد ذكرهم في الديوان:

فمن الخلفاء: الطائع لأمر الله، والقادر وابنه القائم بأمرالله، ثم ابنه ذخيرة الدين أبوالعباس محمدبن القائم بأمرالله.

وكان المرتضى قدعاصر من الخلفاء أربعةهم: المطيع وكانت خلافته منذسنة ٣٣٤ إلى ٣٦٣ وكان عمرالشريف المرتضى حين وفاة المطيع لم يتجاور ثمانية أعوام، لذا لم يرد ذكره في الديوان. ثم ولى الخلافة الطائع إلى سنة ٣٨١ حيث وليها القادر إلى «سنة ٤٢٢» إذ وليها ابنه القائم وهو شاب، وللمرتضى في تهنئته في الخلافة «سنة ٤٢٢» وتعزيته بوفاة والده القادر قصيدة في أول هذا الديوان مرّت الإشارة إليها وكان هذا الخليفة ـ القائم ـ آخر من عاصره المرتضى، حيث توفي المرتضى سنة ٤٣٦ وبقي القائم إلى سنة ٤٦٧.

أماالملوك الوارد ذكرهم، فنهم: بهاء الدولة البويهي وأبناؤه شرف الدولة، وسلطان الدولة، وركن الدين جلال الدولة، ثم الملك أبو كاليجار المرزبان بن سلطان الدولة بن بهاء الدولة.

ومن الوزراء: الوزير أبو غالب محمدبن خلف، والوزير أبوعلي الرخجي، والوزير أبوعلي الحسن بن حمد، والوزير أبوسعد بن عبدالرحيم، والوزير أبوالفتح (كذا في الديوان ولعله ابن دارست وزير القائم) والوزير أبوالفرج محمدبن جعفر بن فسانجس، والوزير أبو طالب محمدبن أيوب بن سليمان البغدادي، والوزير أبو منصور بهرام بن مافنة وزير الملك أبي كاليجاروغيرهم.

ومن النقباء: والده الشريف أبو أحمد الموسوي، وخاله الشريف أحمدبن الحسن الناصر، وأخوه الشريف أبوالحسن محمدالرضي، والشريف أبو علي عمربن محمدبن عمر العلوي، والشريف نقيب النقباء أبوالحسن الزينبي، والشريف أبوالحسين بن

الشبيه [العلوي] وغيرهم.

ومن الامراء: الأميرأبوالغنائم محمدبن مزيد المقتول سنة ٤٠١، وعميد الجيوش أبو على استاذ هرمزالمتوفى في هذه السنة أيضاً، وأميرالامراء أبومنصور بويه بن بهاء الدولة، والأمير أبوشجاع «بكران بن بلفوارس»(١)، والأمير عنبر الملكي المتوفى سنة ٤٢٠، وأمير عقيل غريب بن مقفى المتوفى سنة ٤٢٥، وغيرهم.

ومن العلماء والقضاة والادباء: استاذه العلامة الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣، والشيخ أبوالحسن عبدالواحد بن عبدالعزيز الشاهد المتوفى سنة ٤١٩، وسعد الأئمة أبوالقاسم وابنه معتمد الحضرة أبومحمد المتوفى سنة ٤١٧، وأبو الحسين بن الحاجب المتوفى سنة ٤٢٨، وأبوإسحاق الصابي الكاتب المشهور المتوفى سنة ٣٨٤، وأبوالحسن هلال بن المحسن بن أبي إسحاق الصابي المتوفى سنة ٤٤٨، وابن شجاع الصوفي المتوفى سنة ٤٢٣، وابو الحسين الإقساسي العلوي الذي تولى إمارة الحج نيابة عن المرتضى مراراً وتوفي سنة ٤١٥ ورثاه المرتضى بالفائية التي مطلعها:

عرفت و يا ليتني ما عرفت ... فرّ الحياة لمن قد عرف

وأبوالحسين البتي أحمد بن علي الكاتب المتوفى سنة٤٠٣، والقاضي أبوالقاسم عبدالعزيز بن محمدالعسكرى القطان المتوفى سنة ٤٥٨، والقاضي أبوالقاسم علي بن المحسن التنوخي المتوفى سنة ٤٤٧، وأبوالحسن السمسمي تلميذ أبي علي الفارسي المتوفى سنة ٤١٥، والشاعر الظريف أبوبكر محمدبن عمر العنبري المتوفى سنة ٤١٢ الذي رثاه المرتضى بقصيدة مطلعها:

أبابكر تعرّضت المنايا ... لحتفك حين لا أحدٌ مَنوعُ

وغير هؤلاء كثير يجدهم المتصفح لهذا الديوان.

تلامـذته:

لما كان الشريف المرتضى ـ كما أسلفنا ـ قدضرب بسهم وافر من العلوم والآداب

---

(١) كذا ورد اسمه في نسخة «هـ» في الديوان وفي ذيل تجارب الامم لأبي شجاع ص٣٨٩ ←

وسائر المعارف الإسلامية المعروفة في ذلك العصر، لم يكن غريباً أن يصبح تلامذته ومريدوه وملازمو درسه والمختلفون إلى مجلسه والمستمعون إليه كثيرين، وأغلبهم علماء أفاضل خلفوا كتباً جليلة ورسائل نافعة لايزال قسم منها باقياً إلى اليوم.

وسنأتي على ذكر بعضهم مبتدئين بالأمثل فالأمثل منهم:

١ـ شيخ الطائفة ابوجعفر محمدبن الحسن الطوسي.

٢ـ ابو يعلى سلار (سالار) بن عبدالعزيز الديلمي.

٣ـ ابوالصلاح تقي الدين بن النجم الحلبي.

٤ـ القاضي ابوالقاسم عبدالعزيز بن البراج.

٥ـ ابوالفتح محمدبن علي الكراجكي.

٦ـ عمادالدين ذوالفقار محمدبن معْبد الحسني.

٧ـ ابوعبدالله جعفربن محمدالدوريستي.

٨ـ ابوالحسن سليمان بن الحسن الصهرشتي.

٩ـ ابوالحسن محمدبن محمدالبصروي.

١٠ـ ابوعبدالله بن التبان التباني.

١١ـ الشيخ احمدبن الحسن النيسابوري.

١٢ـ ابوالحسين الحاجب المعروف بابن اخت الاستاذ الفاضل.

١٣ـ نجيب الدين ابومحمد الحسن بن محمدالموسوي.

١٤ـ القاضي عزالدين عبدالعزيز بن كامل الطرابلسي.

١٥ـ القاضي ابوالقاسم علي بن المحسن التنوخي.

١٦ـ المفيد الثاني ابومحمدعبدالرحمن بن احمدبن الحسين.

١٧ـ الفقيه التقي بن ابي طاهر الهادي النقيب الرازي.

١٨ـ محمدبن علي الحلواني.

١٩ـ السيد ابو يعلى محمدبن حمزة العلوي.

حوادث سنة ٣٣١ وفي نسخة «س» بكر بن أبي الفوارس.

٢٠ـ الفقيه ابوالفرج يعقوب بن ابراهيم البيهقي.

مؤلفاته:

أول من فهرس مؤلفات الشريف المرتضى هوتلميذه محمدبن محمدالبصْروي، حيث قدم القائمة التي كتبها الى استاذه ملتمساً الاجازة منه، فأجازه في شعبان سنة ٤١٧.

ثم ذكر جانباً من مؤلفاته تلميذه الآخر الشيخ ابوجعفر الطوسي في كتاب الفهرست ص٩٨ والنجاشي في رجاله ص٢٧٠ وابن شهرآشوب في معالم العلماء ص٦٩، كماوزع الشيخ آقا بزرك الطهراني اسماء تآليف الشريف المرتضى وبعض التفصيل عنها في موسوعته الكبرى «الذريعة إلى تصانيف الشيعة».

ويلاحظ أن كثيراً من الأسماء وردت في المصادر محرفة أو مختصرة أو مغيرة بعض التغيير، مما أدى الى الاشتباه عندالباحثين لآثار المرتضى. كما أن بعض الرسائل أوالمسائل المذكورة في قائمة مؤلفاته هي جزء من كتبه أفردها بعض الناسخين فحسبها المنقبون أنها مستقلة كتبت برأسها.

ونحن في هذا الثبت نحاول أن نجمع آثارالشريف المرتضى مع التنويه الى مايلزم التنويه عنه من الملاحظات على كلام من سبقنا، ونهتم بذكر ماهو مطبوع منها و عدد طبعاتها لوتكررت.

١ـ «ابطال العمل بأخبار الآحاد»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢ـ «ابطال القياس».

٣ـ «أجوبة المسائل القرآنية»، أربع عشرة مسألة طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤ـ «أجوبة مسائل متفرقة من الحديث وغيره» طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٥ـ «أحكام أهل الآخرة»، طبع بايران على الحجرسنة١٣١٩بهامش «أمالي

المرتضى»، وطبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد أحمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٦ـ «الاعتراض على من يثبت حدود الأجسام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٧ـ «أقاويل العرب في الجاهلية»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٨ـ «الانتصار»، وسماه الطوسي وابن شهر آشوب «الانفرادات في الفقه»، طبع ضمن الجوامع الفقهية سنة ١٢٧٦ ومنفرداً على الحجر سنة ١٣١٥، وطبع بالنجف سنة ١٣٩١ وفي قم بالاوفست على الطبعة الأخيرة.

٩ـ «انقاذ البشر من القضاء والقدر» أو «انقاذ البشر من الجبر والقدر» أو «ايقاظ البشر...»، طبع بطهران سنة ١٣٥٠ وفي النجف سنة ١٩٣٥م، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٠ـ «البرق»، وسماه الطوسي وابن شهرآشوب «المرموق في أوصاف البروق».

١١ـ «تتبع الأبيات التي تكلم عليها ابن جني في اثبات المعاني للمتنبي».

١٢ـ «تتمة أنواع الأعراض من جمع ابي رشيد النيسابوري».

١٣ـ «تفسير الآيات المتشابهات في القرآن»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

١٤ـ «تفسير آية: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح»، وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

١٥ـ «تفسير آية: قل تعالوا أتل ماحرم ربكم»، وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

١٦ـ «تفسير الخطبة الشقشقية»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٧ـ «تفسير القرآن الكريم»، نجزمنه سورة الفاتحة و١٢٥ آية من بداية سورة

البقرة.

١٨- «تفسير قصيدة السيد الحميري» البائية المعروفة بالقصيدة المذهبة، طبع بمصر سنة ١٣١٣، وطبع ببيروت سنة ١٩٧٠م بتحقيق الاستاذ محمدالخطيب.

١٩- «تفسير القصيدة الميمية من شعره».

٢٠- «تفضيل الأنبياء على الملائكة»، منتزع من تكملة أمالي المرتضى، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد احمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٢١- «تقريب الاصول»، لعله المطبوع بعنوان «مقدمة في الاصول الاعتقادية».

٢٢- «تكملة الغرر والدرر»، وهوالمعبر عنه بتكملة أمالي المرتضى، طبع بالقاهرة مع الأصل بتحقيق الاستاذ محمد ابوالفضل ابراهيم.

٢٣- «تنزيه الأنبياء»، طبع في ايران على الحجر وفي النجف سنة ١٣٥٢ و١٣٨٠، وعلى الأخيرة طبع بالاوفست مكرراً.

٢٤- «جمل العلم والعمل»، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ بتحقيق السيد احمد الحسيني وسنة ١٣٨٧ بتحقيق المحامي رشيد الصفار، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢٥- «الجواب عن الشبهات في خبر الغدير»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢٦- «جواب الكراجكي في فساد العدد»، لعله الذي سيذكر بعنوان «الفرائض في قصرالرؤية..».

٢٧- «جواب الملحدة في قدم العالم من أقوال المنجمين».

٢٨- «جواز الولاية من جهة الظالمين».

٢٩- «الحدود والحقائق» طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٣٠- «حكم الباء في آية: وامسحوا برؤسكم»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٣١- «الخطبة المقمصة».

٣٢- «الخلاف في اصول الفقه».

٣٣- «ديوان شعره»، طبع بالقاهرة في ثلاث مجلدات سنة ١٩٥٨ م بتحقيق المحامي رشيد الصفار.

٣٤- «الذخيرة»، وسمي على طرة نسخة مخطوطة منه «ذخيرة العالم وبصيرة المعلم»، وهو هذا الكتاب.

٣٥- «الذريعة الى اصول الشريعة»، طبع بطهران في جزئين بتحقيق الدكتور ابوالقاسم الكرجي.

٣٦- «الرد على أصحاب العدد» طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، ولعله الذي سيأتي بعنوان «الفرائض في قصر الرؤية...».

٣٧- «الرد على يحيى بن عدي النصراني في اعتراض دليل الموجد في حدوث الأجسام».

٣٨- «الرد على يحيى بن عدي النصراني فيما يتناهى».

٣٩- «الرد على يحيى بن عدي النصراني في مسألة سمّاها طبيعة الممكن»، وفي بعض المصادر «طبيعة المسلمين».

٤٠- «الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة»، وفي بعض المصادر «الآيات الباهرة...»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٤١- «الشافي في الامامة»، طبع على الحجرفي ايران سنة ١٣٠١ مع مختصره للشيخ الطوسي «تلخيص الشافي»، وطبع في بيروت مؤخراً في أربعة أجزاء.

٤٢- «شرح مسائل الخلاف».

٤٣- «الشهاب في الشيب والشباب»، طبع بمطبعة الجوائب سنة ١٣٠٢.

٤٤- «طيف الخيال»، طبع بمصر سنة ١٣٧٤، وطبع ببغداد سنة ١٩٥٧ م بتحقيق الدكتور صلاح صبحي وبالقاهرة سنة ١٣٨١ بتحقيق الاستاذ حسن كامل الصيرفي.

٤٥ـ «عدم تخطئة العامل بخبرالواحد»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٦ـ «عدم وجوب غسل الرجلين في الطهارة»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٧ـ «علة امتناع علي من محاربة الغاصبين»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٨ـ «علة خذلان أهل البيت عليهم السلام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٩ـ «علة مبايعة علي عليه السلام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٥٠ـ «العمل مع السلطان»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى، وهو المذكور بعنوان «جواز الولاية من جهة الظالمين».

٥١ـ «غررالفرائد ودررالقلائد»، وهوالمعروف بـ«أمالي المرتضى»، طبع على الحجر في ايران سنة ١٢٧٣، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٥ وعليها بالاوفست في قم سنة ١٤٠٣، وطبع بالقاهرة سنة ١٩٥٤ بتحقيق الاستاذ محمد ابوالفضل ابراهيم، وعليها طبع بالاوفست في ايران و بيروت مكرراً.

٥٢ـ «الفرائض في قصرالرؤية وابطال القول بالعدد»، وسمّاه بعض «مختصرالفرائض..» أو «نقض الرؤية...» أو «نقض الرواية..».

٥٣ـ «الفقه الملكي».

٥٤ـ «قول النبي: نية المؤمن خير من عمله»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٥٥ـ «الكلام على من تعلق بقوله تعالى: ولقد كرمنا بني آدم».

٥٦ـ «ماتفرد به الامامية».

٥٧ـ «مجموعة في فنون من علم الكلام»، طبعت ببغداد سنة ١٩٥٥ في سلسلة نفائس المخطوطات بتحقيق الشيخ محمد حسن آل يس، ولعلها من جملة مسائله

الموصوفة بالمفردات في علم الكلام.

٥٨ـ «المحكم والمتشابه»، ذكره ابن شهرآشوب ونسبته الى الشريف المرتضى مخدوشة، طبع في ايران على الحجر.

٥٩ـ «مسائل آيات».

٦٠ـ «مسائل أهل مصر الاولى»،خمس مسائل.

٦١ـ «مسائل أهل مصرالثانية»، تسع مسائل.

٦٢ـ «مسائل البادريات»، أربع وعشرون مسألة.

٦٣ـ «المسائل التبانيات»، عشرة مسائل، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٦٤ـ «المسائل الجرجانية».

٦٥ـ «المسائل الحلبية الاولى»، ثلاث مسائل.

٦٦ـ «المسائل الحلبية الثانية»، ثلاث مسائل.

٦٧ـ «المسائل الحلبية الثالثة»، ثلا ثون مسألة.

٦٨ـ «مسائل الخلاف في الفقه»، لم يتمه.

٦٩ـ «المسائل الدمشقية»، وهي ثلا ثون مسألة وتسمى «المسائل الناصرية».

٧٠ـ «المسائل الرازية»، خمس عشرة مسألة، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٧١ـ «المسائل الرسية الاولى»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٧٢ـ «المسائل الرسية الثانية»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥.

٧٣ـ «المسائل الرمليات»، سبع مسائل.

٧٤ـ «المسائل السلارية»، والظاهرة انهاالواردة في بعض المصادر بعنوان «أجوبة المسائل الديلمية».

٧٥ـ «المسائل الصيداوية».

٧٦ـ «المسائل الطبرية»، ماثتان وسبع مسألة وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن

المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها احدى عشرة مسألة.

٧٧- «المسائل الطرابلسية الاولى»، سبع عشرة مسألة.

٧٨- «المسائل الطرابلسية الثانية»، عشرة مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها اثنا عشرة مسألة.

٧٩- «المسائل الطرابلسية الثالثة»، خمس وعشرون مسألة وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها ثلاث وعشرون مسألة.

٨٠- «المسائل الطوسية»، ويقال لها «المسائل البرمكية»، وهي خمس مسائل.

٨١- «المسائل المحمدية»، خمس مسائل.

٨٢- «مسائل مفردات»، نحو مائة مسألة من فنون شتى.

٨٣- «مفردات من اصول الفقه».

٨٤- «المسائل الموصليات الاولى».

٨٥- «المسائل الموصليات الثانية»، تسع مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٨٦- «المسائل الموصليات الثالثة»، مائة وعشرة مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٨٧- «مسائل الميافارقيات»، وهي مائة مسألة كما في فهرس البصروي وفي بعض الفهارس خمس وستون مسألة، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها خمس وستون مسألة.

٨٨- «المسائل الناصرية في الفقه»، طبعت ضمن الجوامع الفقهية سنة ١٣٧٤، وهي غير «المسائل الدمشقية».

٨٩- «المسائل الواسطية»، مائة مسألة.

٩٠- «مسألة في الاجماع»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٩١- «مسألة في الارادة».

٩٢ـ «مسألة في ارث الأولاد» طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٩٣ـ «مسألة في الاستثناء»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٩٤ـ «مسألة في استلام الحجر»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٩٥ـ «مسألة في الاعتراض على أصحاب الهيولى».

٩٦ـ «مسألة في الامامة»، في دليل الصفات.

٩٧ـ «مسألة في التأكيد».

٩٨ـ «مسألة في توارد الأدلة»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٩٩ـ «مسألة في التوبة».

١٠٠ـ «مسألة في الحسن والقبح العقلي»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١٠١ـ «مسألة في خلق الأعمال»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١٠٢ـ «مسألة في دليل الخطاب»، لعلها متحدة مع «مسألة في الامامة».

١٠٣ـ «مسألة في الرد على المنجمين»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٠٤ـ «مسألة في العصمة»، في تكملة أمالي المرتضى «مسألة في عصمة الأنبياء» لعلهاهي هذه وأفردت، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١٠٥ـ «مسألة في قتل السلطان»، كذا في بعض الفهارس والظاهر أنها رسالته في «جواز الولاية من قبل السلطان» فحرف.

١٠٦ـ «مسألة في كونه تعالى عالماً».

١٠٧ـ «مسألة في المتعة».

١٠٨ـ «مسألة فيمن يتولى غسل الامام»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١٠٩ـ «مسألة في المنامات»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٠ـ «مسألة في نفي الرؤية»، يريد رؤية الله تعالى، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١١١ـ «مسألة في وجه التكرار في الآيتين»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٢ـ «المصباح في اصول الفقه»، لم يتمه.

١١٣ـ «مقدمة في الاصول الاعتقادية» طبعت ببغداد في المجموعة الثانية من نفائس المخطوطات بتحقيق الشيخ محمد حسن آل يس.

١١٤ـ «المقنع في الغيبة»، طبع ببغداد في سلسلة نفائس المخطوطات رسالة عنوانها «مسألة وجيزة في الغيبة» لعلهاهي المقنع، وطبع أيضا بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف بعنوان «رسالة في الغيبة».

١١٥ـ «الملخص في الكلام»، لم يتمه.

١١٦ـ «مناظرة الخصوم وكيفية الاستدلال عليهم»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٧ـ «المنع من تفضيل الملائكة على الأنبياء»، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد احمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٨ـ «الموضح عن وجه اعجاز القرآن»، ويسمى «كتاب الصرفة».

١١٩ـ «نفي الحكم بعدم الدليل عليه»،طبع بقم سنة١٤٠٥ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٢٠ـ «النقض على ابن جني في الحكاية والمحكي».

١٢١ـ «نكاح أميرالمؤمنين ابنته من عمر»، طبع بقم من دون تاريخ.

١٢٢ـ «وجه العلم بتناول الوعيد كافة الكفار»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٢٣ـ «الوعيد»، لعله المذكور في فهرس البصروي بعنوان المسألة الثانية من «المسائل الموصليات»:

وفاته ومدفنه وعقبه:

توفي المرتضى ـرضي الله عنهـ لخمس بقين من شهر ربيع الأول «سنة ٤٣٦» ببغداد، وصلى عليه ابنه في داره، ودفن فيها عشية ذلك اليوم، ثم نقل بعد ذلك إلى كربلاء ودفن بجوار أجداده عند قبر أبيه وأخيه الرضي وجده إبراهيم(١) ابن الإمام موسى بن جعفر عليهما السّلام.

قال النجاشي: «وتوليت غسله ومعي الشريف أبو يعلى محمدبن الحسن الجعفري

---

(١) جاء في كتاب «أدب المرتضى» ص٧٦ـ٧٧ للدكتور عبدالرزاق محي الدين: أنهما (أي الرضي والمرتضى) دفنا في مقبرة جدهما الأعلى إبراهيم المجاب أقول: هذا رأي صاحب روضات الجنات على ماذكر في ص٣٨٤ من كتابه، وربما ذهب إلى ذلك غيره، والذي عليه المحققون منهم صاحب عمدة الطالب ـ ابن مهنّا ـ والسيد محسن الأمين العاملي ـ رحمة الله ـ (اللذين ذكر خلافهما لذلك محي الدين نفسه في ذيل الصفحة ٧٧ من كتابه) أن إبراهيم هذا المدعو بالمجاب والمسمى في كتب الانساب بابراهيم الأكبر هو صاحب أبي السرايا، قيل إنه أحد أئمة الزيدية وأنه مات ولم يعقب، وإنما العقب من أخيه إبراهيم المرتضى المدعو بابراهيم الأصغر، هذا وإن ورد ذكر نسب الشهيد السيد أحمد ابن هاشم بن علوي بن الحسين الغريفي في كتاب أعيان الشيعة للعلامة الأمين العاملي سالف الذكر، موصولاً بابراهيم المجاب (وقدورد ذكره أنه لم يعقب) فهو اشتباه أو سهو، وقدزاد السيدالأمين ـ رحمه الله ـ على ذلك بأن جعل إبراهيم المجاب هذا ابناً لمحمد العابد بن الإمام موسى بن جعفر ـ عليهما السلام ـ وقد ورد في عمدة الطالب لابن مهنّا أن محمدا العابد هو أخو الإبراهيمين الأكبر والأصغر ولم يكن أباً لأحدهما. راجع عمدة الطالب ص١٨٥ ط. النجف و ص١٨٨ ط بمبي ونسب الغريفي في أعيان الشيعة ٤٤٨/١٧ ط. ابن زيدون ـ دمشق. والغريفي المذكور هو دفين «حي واسط» والمعروف بالعقار (بالكاف المخففة الفارسية).

وسلار بن عبدالعزيز».

ونقل عنه أنه قال عندوفاته:

لئن كان حظّي عاقني عن سعادتي فإنّ رجائي واثق بحليم
و إن كنت في زاد التقيّة والتّقىٰ فقيراً فقد أمسيت ضيف كريم

فأمّا أيّ دار من دوره توفي فيها ودفن بها ثم نقل عنها؟ فهذا مالا يمكنناتعيينه،لأن الدور التي استوطنها المرتضى على ما نعلم هي أربعة:

أوّلها:دار أبيه وهي التي في محلة باب المحوّل في الجانب الغربي من بغداد، كما أشرنا إليه عند ذكر ولادته من هذه المقدمة.

ثانيها: الدار التي تقع على الصراة التي احرقت على أثر فتن حدثت سنة ٤١٦.

ثالثها: داره بدرب جميل التي سكنها بعد أن احرقت داره التي على الصراة سالفة الذكر وهذه الدار كان المرتضى مستوطنها سنة ٤٢٤.

رابعها: الدار التي بناها على شاطئ دجلة، ولانعرف أين موقع هذه الدور الآن بالضبط، كما لانعلم هل سكن المرتضى غير هذه الدور أم لا! عسى أن نوفق لتحقيق ذلك في فرصة اخرى والله المعين.

عقب المرتضى:

قال ابن مهنّا في عمدة الطالب (١): «أعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد ابن علي المرتضى [و] من ولده، أبوالقاسم علي بن الحسن الرضي بن محمد بن علي ابن أبي جعفر [يعني محمداً] بن علي المرتضى، النسابة، صاحب كتاب ديوان النسب و غيره، أطلق قلمه و وضع لسانه حيث شاء، كما طعن في آل أبي زيد العُبيدَليين نقباء الموصل، وهو شيء تفرّد به ولم يذكره أحد سواه من النسّابين وحدثني الشيخ النقيب تاج الدين بن مُعيّة الحسني(٢) ، قال: قال لي الشيخ علم الدين المرتضى علي بن

---

(١) ط النجف ص١٩٥-١٩٦، وط بمبي ص١٩٣-١٩٤.

(٢) معية (كسمية): تاج الدين أبو عبدالله محمدبن السيد جلال الدين أبي جعفر بن الحسين ←

عبدالحميد بن فخار الموسوي: إنه انفرد بالطعن في نيّف وسبعين بيتاً من بيوت العلويين لم يوافقه على ذلك أحد (ثم قال) قال لي النقيب تاج الدين: لاشك أنه تفرد بالطعن في بيوت العلويين فأمّا هذا المقدار فانه يكتب في مشجرته التي سماها «ديوان النسب» من سمع به ولم يتحققه بعد إلّا أنه تحقق فيه شيئاً، (ولايخفى) أن هذا اعتذار من النقيب عنه والله أعلم.

وكان للنسابة ابن اسمه أحمد درج وانقرض (علي بن الحسن الرضي النسابة)(١) وانقرض بانقراضه الشريف المرتضى علم الهدى بن أبي أحمد الموسوي».

وكتب الاستاذ الدكتور حسين محفوظ في ذيل ماكتبه في فهرست كتب السيد المرتضى:

إن للسيد بنتاً، وكانت فاضلة جليلة، تروي عن عمها السيد الرضي كتاب نهج البلاغة، ويروي عنها الشيخ عبدالرحيم البغدادي المعروف بابن الاخوة ـ على ما أورده القطب الراوندي في آخر شرحه على نهج البلاغة.

وذكر الدكتور عبدالرزاق محي الدين في كتابه «أدب المرتضى»(٢) أن للمرتضى بنتين غيرهذه وقد توفيتا في حياته، ولأخيه الرضي مرثيتان فيهما مذكورتان في ديوانه مطلع الأوّلة.

لالـوم لـلـدهـر ولا عـتـابـا تـغـاب إنّ الجلـد مـن تـغـابى

العلوي الحسني الديباجي الحلي، عالم أديب نسابة، له كتاب معرفة الرجال ونهاية الطالب في نسب آل أبي طالب، وهو شيخ بن مهنا صاحب عمدة الطالب، ومن شعره لما وقف على بعض أنساب العلويين ورأى قبح أعمالهم فكتب:

يـعـزّ على أسلافـكـم يـابني الـعـلا إذا نـال مـن أعـراضـكـم شتم شـاتم
بـنـوا لـكـم مجـد الحـيـاة فـالـكـم أسأتم إلى تـلـك الـعظـام الـرّمـائـم
أرى ألـفَ بـانٍ لايـقـوم بهـادمٍ فـكـيـف بـبـانٍ خـلـفـه ألـف هـادمِ؟

توفي بالحلة سنة ٧٧٦ وحمل إلى مشهد أميرالمؤمنين علي ودفن هناك. (الكنى والألقاب ٤٠٢/١-٤٠٣).

(١) في الأصل (علي المرتض النسابة) وهو من خطأ الناسخين وغفلة المصححين.

(٢) أدب المرتضى ص٧٩.

والثانيـة:

فـلاتحسبن رزء الصغـائـر هـيّـنـاً فإنّ وجَى الأخفاف ينضي الغواربا

تعقيب على عقب المرتضى:

جاء في كتاب « أدب المرتضى»(١): أنجب المرتضى ولداً كناه «أبا محمد» وكان حريصاً على تربيته تربية عالية ولكنه فيما ظهرلي (كذا يقول مؤلف الكتاب) لم يكن على شيء من العلم لأنـه لم يذكر في تراجم أعلام الإمامية،وقد ذكره ابن خلكان بين المتوفين في حوادث ٤٤٣ وأسماه أبا عبدالله الحسين، تزوج أبو محمد هذا في حياة أبيه فأعقب ولداً وظل عقب المرتضى يطرد من ابنه هذا حتى وصل إلى أبي القاسم النسابة صاحب كتاب ديوان النسب.

ثم يقول مؤلف الكتاب:

قال صاحب عمدة الطالب: والعقب للمرتضى من ابنه أبي محمد... (انتهى قول صاحب أدب المرتضى).

أقول: راجعنا كتب الأنساب ومنهاالتي أشار إليها مؤلف الكتاب وزعم أنه نقل عنها ـوهي كتاب «عمدة الطالب»ـفلم نجد للمرتضى ولداً بهذه الكنية وإنما الذي ذكر صاحب العمدة هو أبو جعفر محمد وهذا نص قوله (في العمدة ص١٩٢ من الطبعة الهندية وص١٩٥ من الطبعة النجفية):

وأعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد [الذي] من ولده أبو القاسم النسابة [وهو] علي بن الحسن الرضي بن محمدبن علي بن «أبي جعفر محمدبن علي المرتضى».

فمن أين جاءنا المؤلف بهذه الكنية لهذا الابن؟

وأغلب الظن أنّها جاءته مما ورد في الديوان من قوله: وقال: يرثي والدة الشريف «أبي محمدفتـاه» كما ألمع إلى ذلك مؤلف كتاب أدب المرتضى «ص٧٢» من كتابه بقوله: ورثاؤه المتعدد لزوجته ام فتاه «أبي محمد» .. الخ.

وأنت ترى أن «الفتى» إذا اضيفت لا تطلق على الابن الصلبي مطلقاً،فلايقال لابن

---

(١) ص٧٨ ط المعارف ببغداد سنة ١٩٥٧.

فلان أوولده فتاه، بل يقال ابنه أو ولده، وقدجاء ذلك بصريح القرآن وفقه اللغة. قال الثعالبي في فقه اللغة: ولد كل بشر ابن وابنة، ولايخفى عليك ماجاء في القرآن الكريم من قوله تعالى: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ»، «فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ»، «امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا»، «وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ»... «وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ»... فليس المقصود بفتاه أنه كان ابناً لموسى عليه السلام ولم يكن يوسف ابناً لامرأة العزيز على التحقيق ،كمالم يكن فتيانه أبناءه،ولاالمراد بفتياتكم بناتكم قطعاً بدليل قوله سبحانه: «فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ» فالمراد من كل ذلك المملوك أوالخادم كما عليه إجماع المفسرين.

فلايمكننا والحالة هذه أن نستنتج من قوله في الديوان: يرثي والدة الشريف أبي محمدفتاه ،لاأنها زوجته هي المرثية، ولا أن أبا محمد هوابنها ـ ولعل لفظة «فتاه» جاءت مصحفة عن «فتاة» منصوبة على الحالية لاالبدلية فكأنه يريد أن يقول و قدماتت فتاة لم تبلغ من العمر أشدّها.والذي يرجّح لدينا هذا الرأي قول المرتضى نفسه في القصيدة المشار إليها التي يرثي بها والدة الشريف أبي محمد:

بلغت أشدّى ـ لا بلغتُ ـ وجزتُه وعاجلتها من أن تجوز أشدّها(١)

أماقوله وقدذكره ابن خلكان... وأسماه أبا عبدالله الحسين. ثم يردف ذلك بقوله: تزوج أبو محمد هذا فأعقب... ومرة اخرى يسميه بالطاهر المرضي وذلك بناء على تلقيب المعري أبي العلاء له بالقصيدة التي يرثي بها أبا أحمد الموسوي ـ والد الشريفين ـ حيث يقول:

حلفا ندًى سبقا وصلّى الأطهر الـ ـمرضي فيالثلاثةٍ أحلافِ

قيل هذا الأطهر هو ابن للمرتضى ـ بالإضافة إلى مايسنده لابن خلكان من أن اسمه «الحسين» وكنيته «أبو عبدالله» ـ فيصبح لابن المرتضى هذا ثلاث كنى واسمان ولقب ، وهي أبو محمد وأبو عبدالله واسمه الحسين (على ما ذكره مؤلف أدب

---

(١) راجع القصيدة ص ٢٤٩ ـ القسم الأول من هذا الديوان ـ وقد ورد في «أدب المرتضى» قسم من هذه القصيدة ص٧٢.

المرتضى) وأبو جعفر واسمه محمد (على ماذكره صاحب العمدة وهوالعمدة). والأظهر المرضى على مالقبه به أبوالعلاء المعري واختاره (مؤلف أدب المرتضى).

فهل ترى أكثر من هذا ما يدعو إلى الارتياب وعدم معرفة الصواب؟

فنحن وإن كنا لانمنع -عقلاً- أن يكون لشخص واحد عدة أسماء وكنى وألقاب ولكن لانجوّز ذلك بالنسبة لابن المرتضى المعروف بكنيته واسمه في «عمدة الطالب» وهو «أبو جعفر محمد» وماعدا ذلك مجرد احتمالات ضعيفة واستنتاجات مبهمة ليست من التحقيق أوالحقيقة في شيء.

أما قوله ص٧٩(١) «وأنجب (يعني المرتضى) من البنات زينب وخديجة» مسنداً ذلك إلى روضات الجنات، فقول في غاية الغرابة -إذ اللاتي ذكرهن صاحب الروضات هن أخوات المرتضى لابناته- ألا تفقه قوله: فولد أبو أحمد (يعني والد الشريفين) زينب، وعليًّا (يعني المرتضي) ومحمداً (يعني الرضي) وخديجة، أربعة أولاد، فأما علي؛ فهوالشريف الأجل...(٢).

---

(١) «أدب المرتضى» للدكتور عبدالرزاق محي الدين مطبعة المعارف ببغداد سنة ١٩٥٧.

(٢) راجع روضات الجنات للخونساري ص٣٨٦ هذا مع العلم أن مؤلف كتاب أدب المرتضى يزعم في ص٢ من مقدمة كتابه أنه قد عرض الكتاب قبل نشره على جماعة من أعلام الفقه والحديث وأصول العقائد ممن لهم صلة بعمل المرتضى فأبدوا ملاحظات قيمة أثبتها في نهايته كما وردت بأقلامهم.

أقول: قد سبرنا الكتاب وراجعنا نهايته فلم نجد لتلك الملاحظات أثراً، ولو عرض الكتاب عليهم حقاً لماوقع المؤلف في كثير من المزالق والأخطاء التي أشرنا إلى جزء يسير منها في هذه المقدمة ولمافات اولئك الأعلام الخلط بين علم الرجال وعلم نقد الحديث الذي جعله المؤلف مرادفاً له (راجع ص٣٥ أدب المرتضى) حتى نسب إلى ابن بابويه القمي أنه ألف أربعمائة كتاب في علم الحديث كماجاء في (ص٣٤ أدب المرتضى) في حين نعلم أن علم نقد الحديث هو مرادف للعلم المعروف باصطلاح أهل الحديث بعلم «الدراية» وعرفوه بالعلم الذي يبحث فيه عن سند الحديث (من حيث انقسامه إلى المتواتر والآحاد والمستفيض وغيرها) وعن متنه (من حيث التعلل أو التصحيف أوالظهور أو الصراحة وغيرها) وكيفية تحمله (من السماع والقراءة والإجازة وغيرها) وآداب نقله. فعلم الرجال جزء من علم نقد الحديث حتى أنهم فرقوا علم الرجال نفسه، وهو الموضوع لتشخيص الرواة ذاتاًووصفاًعن موضوع ←

تحقيق الكتاب

قابلنا نسختنا المطبوعة هذه على نسختين خطّيتين هما:

١ـ نسخة مكتبة الامام الرضا عليه السلام بالمشهد المقدس (كتابخانه آستانه قدس رضوي)، وهي برقم (٣٢٤٤).

كتب هذه النسخة علي بن كمال الدين علي الاسترابادي، وأتمّ كتابتها في يوم السبت ٢٥ جمادى الاولى سنة ٨٩٢، وهي منقولة من نسخة كتبها محمدبن علي بن هارون بن محمدالو [...]، وأتمها في يوم الخميس ٢١ شهر رجب سنة ٥٠٥.

النسخة بشكل عام نظيفة سريعة الخط، يكثر فيها التصحيفات والتحريفات المغيرة للمعنى أحياناً، وفي كثير من ألفاظهاابهام يحتاج الى امعان النظر ودقة في القراءة، وأوراقها الاولى ذهبت منها كلمات بسبب الخرم فيها وعدم العناية اللازمة عندالتجليد.

نرمز الى هذه النسخة بحرف (م).

٢ـ نسخة مكتبة مدرسة الآخوند بهمدان (كتابخانه غرب ـ مدرسهٔ آخوند)، وهي برقم (٤٦٣٥).

نسخة مخرومة الأول والآخر، نعتقد أنها كتبت في القرن الحادي عشر الهجري، وبالرغم من جمال خطها ووضوحه كثيرة الحذف والسقط، وكأن الناسخ كان شديد العجلة فكان يسقط في القراءة الجمل بل الأسطر.

نرمز الى هذه النسخة بحرف (هـ).

علم تاريخهم الذي يبحث عن أفعال الأشخاص ومولدهم ومماتهم دون النظر إلى جهة الرواية. فتأمل (راجع وجيزة البهائي وشرحها للسيد محمدعلي المرعشي وغيرها من مقدمات هذا العلم) والله المستعان.

نكاد نعتقد أن النسختين المذكورتين كتبتا من أصل واحد أوترجعان الى أصل واحد، فانهما تشتركان في كثير من الأخطاء والتصحيفات والابهام في بعض الكلمات، بالاضافة الى الأخطاء الحادثة نتيجة عدم معرفة الناسخين بما في الكتاب من الوجهة العلمية.

ونحن بعد مقابلة الكتاب بالنسختين وما تيسر من الدقة في عباراته، قوّمنا كثيراً من ألفاظه وجمله مع الاشارة في التعاليق الى مافي الأصلين من التشويه والتصحيف، وبقيت ألفاظ لم نهتد الى صحيحها مع اليقين بأنها أخطاء، فألفتنا نظر القارئ الكريم اليها بلفظة «كذا» عسى أن يهتدي الى ماهو الصحيح وينبهنا على ذلك.

ونظراً الى عجمة الكاتبين وعدم معرفتهما بالاسلوب العربي، فقد خلطا خلطاً شديداً بين ضميري التذكير والتأنيث «ي ـ ت»، فكتبا ألفاظاً جمة مذكراً ومن حقها التأنيث أومؤنثاً ومن حقها التذكير، فرأينا تقويم الألفاظ من هذه الجهة مع اهمال الاشارة اليها لئلا تكثر التعاليق المستغنية عنها على الكتاب.

[illegible]

كتاب

ذخيرة العالم وبصيرة المتعلم وهو من تتمة كتاب الملخص
في اصول الدين من املاء السيد الاجل
الافضل الاعلم ذي العلا والنقبا
سيد المرتضى علم الهدى ذي المجدين
ابي القسم علي بن الحسين الموسوي
رضي الله عنه

[illegible]

كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها
معنى الكليني عن الحسن قال بلغنا ان جلودهم
تنضج كل يوم سبعين الف مرة [illegible]

[illegible]

كتب

كتاب الذخيرة و الانتصار
بعون الله الملك الجبار
في بلدنا شهر بلا انتظار
فاعتبروا يا اولي الابصار
رب اغفر وارحم يا غفار
محمد وآله الاخيار

وجه الورقة الاولى من نسخة «م»

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين وسلم تسليما

فى انا نفعل على سبيل التولد

ما دل على انا نفعل على سبيل المباشرة من وجوب وقوع ذلك بحسب دواعينا واحوالنا ثابت فى المتولد لانه يجب ان يدل عليهما ودليل المدح والذم الذى بيناه ايضا فى المباشر قائم فى المتولد لان الظلم والكذب يتواصل فى استحقاق الذم لا يكونان الا متولدين والاحسان الذى يستحق به الشكر لا ينفصل للامور الدنيوية تستند للافعال المتولدة منا بطرق التجويز كما فى المباشر منها انه يقع بحسب قدرنا وهذا الدليل لا يتم اعتماده ابتداء فى المباشر لانه مبنى على ما لم يتقدم العلم به فى المتولد انما بيناه على ما تقدم العلم به ومنها ان الافعال المتولدة تقع بحسب الاسباب ولهذا تحصيل الحركات تتابع الدفع والاعتماد والصوت عن الضغط فلو لم يكن من فعلنا لما وقع بحسب اسبابنا كفعل الغير ولا يعترض على ما ذكرناه ان فى الافعال المتولدة ما لا يقع بحسب القدر والسبب كالالم لان وجه دلالة الدليل مع ارتفاع الدليل ليس ينقض وانما النقض وجود الدليل مع ارتفاع المدلول ومنها اذا جاوزنا بين اجزاء فلا بد من وجود التأليف فلا وجه لوجوب وجوده لو لم يكن متولدا عن المجاورة لانه لو كان من فعل تعالى او فعلنا ابتداء لجاز ان لا نفعله ومنها ان الحجر بالسكين الحادة على الجسم السخيف والرقيق لا بد ان يقطعه ويؤلمه ان كان حيا فلو لم يكن القطع متولدا والالم لجاز ان لا يقع على ما قدمناه ...

... يطعنوا على قولنا فى التولد بان من شان القادر فى التولد انه ... تم فى المتولد وذلك من شرط القادر ان يقدر على الفعل على انه لا يعقل كونه قادرا الا فى الافعال المباشرة كما ان فيهما ما لا ضد له ... ينتقض ... عليه وليس لهم ان يعترضوا بان التوالد بالتولد ... الجسم الواحد فى المحل الواحد

الصفحة الاولى من نسخة «م»

فليعذر في النظر والتصفح والتأمل معولا على انا قد كتبناه ذكرنا ارجعنا به بما كان مكفتناه
من تعجبه نصيبه بل ينظر في كل شيء نظر المستفتح المبتدي مطرحا للاهواء المزينة
للباطل بزينة الحق المشبهة للكذب بالصدق فان الانسان ما ينظر فيه ويتصفحه في نفسه من
احوال يعز ما لم الى ان يكون بعين ما هو جاد ونصاحه حتى يكون مثله الى جهة وانحرافه
الى الاخرى فبذا العلم الذي يثمر نظره ويتجه فكره وان يكثر هذا انتفاعه بشيء منه في
التعلم لنا والترحم علينا في حينه وموضع رجاء وموسعة بين اوايل هذا الكتاب
واوا عرفتم تفاوت ظاهر فانا اول على غاية الاختصار التسهيل والبسط والشرح فعقدنا
ان فيما واحدة والعذر في ذلك انا بدانا باملاء النسخة فيه لاختصار الشديد معولا
على ان لا استيفاء ولا استقصاء يكونان في كتاب الملخص فلما وقع تمام املاء الملخص
لعوايق الزمان التي لا تملك تغيرت النية في كتابنا هذا وزدنا في بسطه وشرحه واذا
جمع بين ما خرج منه الكتاب الملخص جعل ما انتهى اليه كانه لهذا الكتاب وجد بذلك الكلام
في جميع ابواب الاصول مستوفى مستقصى ونحن نحمد الله تعالى على ما وفقه وقلده ويسره ونسأله
منذ كل كله ان يجعله خالصا لثوابه مؤمنا من عقابه انه على ما يشاء قدير وصلواته على
خير بريته من خلقه محمد واله الطاهرين وسلامه وهو حسبنا ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير
غفرانك ربنا واليك المصير اتفق الفراغ من الكتاب يوم السبت والخامس والعشرين من جمادى الاول
سنة تاريخ سنة اثني وتسعين ٩٩٢ وقد كان تاريخ اصل النسخة التي كتبتها منه

الصفحة الأخيرة من نسخة «م»

بسم الله تعالى

هذا كتاب فى الكلام واصول الدين

للسيد المرتضى ولعله كتابه المسمى بالذخيرة

وهو كتاب جليل مشهور

ش ك ٢٦٣٥

لو لم يكن متولدا عن المجاورة لانه لو كان من فعله تعالى ابتداء او فعلنا ابتداء
لجاز ان لا نفعله ومنها ان المعتمد بالسكين الحادة على الجسم السخيف
والرقيق لابد ان يقطعه ويخرقه ويؤلمه ان كان حيا فلو لم يكن القطع
متولدا والالم لجاز ان لا يقع على ما تقدم ذكره وليس لهم ان يطعنوا
على قولنا فى التولد بان من شان القادر فى المتولد ان يقدر على تركه و
هذا لا يتم فى المتولد وذلك من شرط القادر ان يقدر على ان لا
يفعله والترك شرط فى كونه قادرا لان فى الافعال ما لا ترك له كما ان
فيها ما لا ضد له وينتقض ما ذكروه بالقديم تعالى لان ...
عليه وليس لهم ان يعترضوا بان القائل بالمتولد ...
القدرة الواحدة لا يفعل بها من ...
الواحد الا جزءا واحدا ...
واحدا من اجزاء ...
بعد ...

هذا المجلد فى علم الكلام

للسيد المرتضى ...

بسم الله تعالى

من عوارى الدهر لدى

عبد الرزاق بن ...

الاصفهانى ...

الصفحة الاولى من نسخة «هـ»

ش ک ت ٤٦٣٥٤

ان يعلم الداعي كون ما يطلبه بدعائه حسنا وان يعرى عن ذلك
فيقبح ممن دعا الله تعالى ان يعرفه جل وعز بصفاته وقدرته وحكمته
ومن شروط حسن الدعاء ايضا ان يعلم حسن ما طلبه بالدعاء والعلم
بذلك بان لا يكون فيه وجه قبح ظاهر وما غاب عنه من وجوه القبح مثل
كونه مفسدة ويجب ان يشرط في دعائه ويطلب ما يطلبه بشرط الا
يكون مفسدة وان لم يظهر هذا الشرط في دعائه جاز ان يضمره
في نفسه ومن الشروط ان لا يكون عالما بان ما طلبه لا يقع ولا يفعل
نحو ان يسأل الله تعالى احياء الموتى ليسر بهم او غفران عقاب الكفار
وعندنا على ان ذلك يقبح عقلا وعند اصحابنا ثم انه يقبح بالشرع حيث
كان مفسدة وليس بقبيح في العقل وقد بين هنا ان يدعو تعالى بان
يفعل ما نعلم انه يفعله لا محالة وانما حسن ذلك على سبيل الانقطاع
ولان فيه مصلحة ولطفا ولهذا حسن منا الاستغفار للمؤمنين والصلوة
على الانبياء المرسلين والملائكة المقربين ولا شبهة في ان ذلك عند
الدعاء لا يسمى اجابة له ويقسم ما يقتضيه الدعاء الى قسمين احدهما
قد تقدم العلم بانه واجب حصول ما دعا له نحو اثابة المؤمنين والصلوة
على النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله فالفائدة فيه التعبد
والتقرب لا طلب ما يقتضيه ولو الدعاء والقسم الآخر ما لا يعلم وجوبه
وحصول مثله لا محالة وهو على ضربين احدهما ان يكون واجبا
والآخر يخفى علينا وجوبه مثل ان يكون لطفا او مفسدة فيسلم تم الكتاب

الصفحة الأخيرة من نسخة «هـ»

كتاب

ذخيرة العالم وبصيرة المعلّم وهو من تتمة كتاب الملخص
في أصول الدين من املاء السيد الاجل الافضل الاعلم
قدوة العلماء والنقباء السيّد المرتضى
علم الهدى ذي المجدين ابي القاسم
علي بن الحسين
رضي الله عنه
بالنبي
وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و صلّى الله على سيّد المرسلين، محمّد وآله الطاهرين، وسلّم تسليماً.

باب

(في أننا نفعل على سبيل التوليد)

ما دل على أننا نفعل على سبيل المباشرة من وجوب وقوع ذلك بحسب دواعينا وأحوالنا ثابت في المتولّد، فيجب أن يدل فيهما.

و دليل المدح و الذمّ الذي بيناه أيضاً في المباشر قائم في المتولد، فان الظلم والكذب ـوهو الاصل في استحقاق الذمـ لا يكونان إلا للمتولدين، والاحسان الذي يستحق به الشكر لا يفعله إلامتولد.

و تستبد الافعال المتولدة منابطرق لا يجده(١) باقي المباشر:

منها: أنه يقع بحسب قُدَرنا. وهذا الدليل لا يصح اعتماده ابتداءً في المباشر، لانه مبني على مالم يتقدم العلم به في المتولد، انما بيناه على ما تقدم العلم به.

---

(١) كذا.

و منها: أن الافعال المتولدة تقع بحسب الاسباب، ولهذا تحصل الحركات منا بحسب الدفع والاعتماد، والصوت بحسب [...](١) فلو لم يكن من فعلنا لما وقع بحسب أسبابنا كفعل الغير.

و لا يُعترضَنَّ على ما ذكرنا أن في الافعال المتولِّدة ما لا يقع بحسب القُدَر والسبب كالألم. لان وجود فعل المدلول مع ارتفاع الدليل ليس ينقض، وانما النقض وجود الدليل مع ارتفاع المدلول.

و منها: اذا جاورنا بين أجزاء فلابد من وجود التأليف، فلا وجه لوجوب وجوده(٢) لو لم يكن متولداً عن المجاورة، لأنه لو كان من فعله تعالىٰ أو فعلنا ابتداءً لجاز أن لا نفعله.

و منها: أن المعتمد بالسكين الحادة على الجسم السحيف(٣) والرقيق لابدّ أن يقطعه ويفرقه ويؤلمه، إن كان حياً، فلو لم يكن القطع متولَّداً أو الألم لجاز أن لا يقع، على ما تقدم ذكره.

و ليس لهم أن يطعنوا على قولنا في التولد: بأن من شأن القادر في التولد أن(٤) [يقدر على تركه وهذا] لا يتم في المتولِّد، وذلك [لان](٥) من شرط القادر أن يقدر [على الفعل](٦) على أن لا يفعله، [والترك شرط في] كونه قادراً، لأن في الأفعال ما لا ترك له، كما أن فيها مالا ضدّ له. وينتقض ما [ذكروه بالقدر(٧) تعالى، لأن [...] عليه.

---

(١) كلمة مخرومة في م لا نعرفها.
(٢) من البسملة الى هنا من م.
(٣) كذا في النسختين، و لعل الصحيح «النحيف».
(٤) في الاوراق الاولى من النسختين خروم اكملنا بعضها من بعض وأشرنا اليها بالاقواس المعقوفة، وبقيت جمل أو سطور كانت مخرومة في النسختين مؤشر اليها بالمعقوفات فيها نقاط.
(٥) الزيادة منايقتضيها الكلام.
(٦) الزيادة من م.
(٧) كذا في هـ ، و لعل الصحيح «بالقادر تعالى».

و ليس لهم، أن يعترضوا بأن القول بالتولد [...].

القدرة الواحدة، لا يفعل بها من [...] [من الجنس الواحد في المحل الواحدفي الوقت] الواحد إلا جزءاً واحداً، إذا [قدّرنا وضع أحدنا بقدرة واحدة جزءاً] واحداً بين أجزاء [خمسة أو ستة، فلأنه لابدّ وأن يكون فيه من التأليف] بعدد [ما جاوره بين الاجزاء الخمسة أو الستة.

الجواب عن هذا كاعتراض أن المحالّ هاهنا، وانما حلت لاجزاء من التأليف في هذا الجزء الواحد لامر يرجع الى حاجة جنس التأليف الى المحلين، والا فالمحالّ مختلفة هاهنا، فاننا انما منعنا من أن نفعل بالقدرة الواحدة على الشروط المذكورة اكثر من جزء واحد لئلا يؤدي الى ما لاينحصرولا يتناهى ارتفاع جهة الحصر. وفي الموضع الذي عينوه جهة الحصر ثابتة مع التعدي.

فان قيل: كيف يكون متولداً من فعله و يتعلق به أحكامه بدفع وجوب وجوده عند السبب؟].

قلنا: كما يكون من فعله و يتعلق به أحكامه به، وإن وجب وجوده عند توفر دواعيه في الفعل المباشر.

و بعد، فقد كان يجوز لا يقع هذا المتولّد، بأن لا يفعل سببه. على أن الوجوب على بعض الوجوه لا ينافي الفعلية، لأن فعل الملجأ واجب، ولم يخرجه وجوبه مع الالجاء، من أن يكون فعلاً له.

و هذه الجملة التي ذكرناها تسقط كل الخلاف في هذا الباب: ففي الناس من نفى أفعال الجوارح ولم يُثْبِت لأحدنا فعلاً سوى الارادة والفكر، وفيهم من نفى أن يكون فعلاً له، كل ما تعدى حيزه، وقال فيه: إنه حَدَثٌ لا مُحدِث له، أو هو من فعل الله تعالى، أو وقع بطبع المحل.

و ممّا يبطل الطبع زائداً على ما تقدم [في خُلَل كلامنا] أنه غير معقول،

على مابُيّن في غيرموضع، ولأن الفعل يقتضي [مؤثراًله صفةٌ المختار]فلافرق [بين أن]نُسنده إلى طبع، وليس له هذه الصفة [المراعاة و بين أن ينفى تألف بمحدث] على سبيل [الجملة]، لأن الخروج بين القولين [جميعاً عما دل عليه الدليل سواء.

و أيضاً فالقول] بالطبع يقتضي أن لا يصح [تحرك الجسم الى الجهات المختلفة، لأن الطبع لا يوجب إلا] أمراً واحداً [...].

[فصل](١)

[في أنه تعالى يفعل على سبيل التوليد]

[مادل على أن أحدنا يفعل متولداً] [...] [أفعاله بحسب الاسباب ومقاديرها واثبات الدليل على أن] [...] [فان المجاورة والاعتماد وغيرهما] [...] [لايؤثر اختلاف] [...] [من فعلنا] كذلك

وأيضاً كان يجب على هذاالمذهب أن يجوزحصول [المجاورة بين الجوهرين، ولايوجد] التأليف، لأنه لولاالتوليدالذي نذكره لم يكن هاهنا سببٌ يقتضي وجوده لامحالة.

[و ليس على] المخالف في هذه المسألة أن يعتذر في وجوب وجود التأليف مع المجاورة: بأن [المحل لا يخلو] ممّا يحتمله لأنّ هذا المذهب غير صحيح، وقد بينا في غير موضعه(٢) صحة خلوّ المحل ممّا يحتمله.

ثم [إن هذه] العلة تنفي أن يكون التأليف متولداً من فعلنا أيضاً، إذا اعتذرنا في التوليد من فعلنا بها.

و لا له أن يقول: كيف تولد المجاورة من فعله [التأليف](٣)، ومن شأن السبب جواز وجوده مع فقد المسبَّب لينفصل بذلك من الموجب الحقيقي. وذلك

(١) لفظ «فصل» زيادة منا يقتضيها سياق الكلام.

(٢) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «في غير موضع».

(٣) الزيادة من م.

أن الكون على سبيل المجاورة قد يوجد بعينه في الجزء منفرداً، ولا يجب التأليف، وهذا القدر كاف من انفصاله من العلل الموجبة، وانّما جاز في بعض المواضع وجود مع ارتفاع المسبب فيما له ضدّ، كالعلم والتأليف لاضدّله.
على آن هذه العلة ترجع إلى أبي علي في إثباته المجاورة من فعلنا، مولّدة للتأليف.

فأمّا [تعلقه] بأنه تعالى لو فعل بالسبب لكان محتاجاً إليه، ولا ينقض بذلك كونه قادراً لنفسه، فليس بصحيح، [لأنها محتاج] إليه الفعل في نفسه من حيث كان لا يصحّ وقوعه إلا معه، لا تُسْنَد الحاجة فيه إلى الفاعل. [ألا ترى أنه تعالى] اذا فعل العرض المفتقر إلى المحل، لا تقول إنه محتاج [الى المحل] في فعل [هذا العرض [...] محتاج الى غيره في محله كحاجة] العلم إلى الحياة [لا تقول [...]، وانّما] المحتاج في الفعل إلى غيره [مع] من تعذر عليه ايقاعه [وايقاع أمثاله، في العرض المقصود به، متى لم يفعل ذلك] الشيء الذي قلناه إنّه محتاج إليه، وإن وقع من [قادر غيره على خلاف هذا الوجه، فالحاجة على هذا القول] لا يضيفها إلا بعد تصور الاستغناء [على بعض الوجوه. والقديم تعالى قادر على أن يفعل أفعال] هذا المسبَّب القائمة مقامه في العرض [المقصود به من غير سبب، فلا يجب أن يكون محتاجاً اليه وإن] كنّا محتاجين إلى الأسباب، ولهذا كان أحدنا في صعود [السطح محتاجاً إلى السلّم، بحيث لا يتم صعود السطح إلا به أو بمثله]، فلا يكون ولا يكون الطائر وإن [صعد السطح بالسلّم محتاجاً اليه لتمكنه من الصعود بغير سلّم].

فان قيل: لو كان تعالى يفعل متولداً لكان هبوط الحجر الثقيل من فعله، وقد علمنا أنا نمنع الحجر من النزول في بعض] الأوقات، فكان يجب أن يكون قد منعناه تعالى عن فعله.

قلنا: هو تعالى عالم بما يتولد عن فعل الحجر من الحركات، فلا يريد منها إلا مايقع، وما يعلم أنه لا يقع بتسكين غيره للحجر لايريده. فلا يجب أن

يكون ممنوعاً، لأنه لولم يسكن الحجر منا من سكنه، لكان تعالى لابدّ أن يفعل ما يمنع من هبوطه، وانّما يجب أن يكون ممنوعاً لوأراد فعلاً من الأفعال، منع أحدنا منه. ألا ترىٰ أن الضعيف أو الطفل إذا قبض على يدقوي فسكنها، والقوي لا يريد تحريكها، لا يوصف بأنه مانع له من الحركة. ولا يعتبر باطلاق العبارة في هذا الباب.

و قولهم: منعنا الحجر من النزول، والبَرَد من الوصول إلى الأرض، لأن ذلك مجاز ومستعار. وهذا السؤال ينقلب إلى أبي علي وإن لم يقل بالتوليد، لأنه يذهب إلى أن حركة الحجر من فعله تعالى ابتداءً، فيجب أن يكون مانعين له.

فان قيل: لو فعل تعالى على سبيل التوليد، لوجب أن يكون مُدخِلاً نفسه في الفعل بفعل سببه، وهذا نقض في القادر.

قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، لأنه تعالى يقدر على أن يمنع من السبب، وان وُجد السببَ، فلم يُدخل نفسه في الفعل على كل حال، وانّما يتعذر علينا في بعض الأوقات أن نمنع من المسبّب، مع وجود السبب. ثمّ هذا السؤال ينقلب إلى أبي علي، فلا فرج له فيه.

(فصل)

(في أن من فعل الفعل متولداً، هل يجوز أن يفعله بعينه مبتدئاً)
(وهل فصل بين القديم والمُحدَث في ذلك؟)

لا خلاف في أن ما يفعله أحدُنا مسبباً، لا يجوز أن نبتدئه بعينه. وانّما الخلاف فيه تعالى، فان أباهاشم ذكر في بعض كتبه أن حاله في ذلك يخالف حالَنا، وإن سوّى في موضع بين الأمرين.

و الصحيح أنه لا يجوز ذلك من قديم ولا محدَث. والذي يدل على ذلك أنه يؤدي إلى وجود الفعل من وجهين: بالسبب، ومبتدئاً بالقدرة. وهذا يفسده ما

أفسد وجوده بقدرتين وقادرين، وهذا دليل مشترك في نفي ذلك مناومنه تعالى.

و أيضاً فقد ثبت أنّ الوجود لا يتزايد، فلو صح فيما يقع متولد ان يُبتدأ لصحّ ذلك فيه مع تقدم السبب، لأن تقدمه لا يغيِّر تناولَ القدرة وحال القادر. وهذا يقتضي جواز وجوده من الوجهين.

و هذا غير صحيح، لأن [حاله وقد وجد] من الوجهين كحاله وقد وجد من أحدهما في جميع الاحكام، ويوجب أن لا يكون [للوجه الثاني تأثير، ومالا] تأثير له في حكم معقول لا يصح اثباته.

و هذا الدليل ايضاً مشترك في أفعاله [تعالى وأفعالنا.

و أيضاً] من حق مانبتدئ بالقدرة أن يصح فعله وإلا [يفعل، ومن حق المتولِّد أن يجب وجوده بوجود سببه، مع] ارتفاع الموانع [واجتماع هذين الحكمين في فعل واحدٍ يتنافى. وهذا أيضاً مشترك .

و ممّا يدل على ما ذكرناه وتختصّ] أفعالنا: أنّ من حق القدرة أن يُفعل بها في كل وقت جزءٌ من الحركة إذا كان المحل والوقت واحداً، ولا يخرجها من هذا الحكم أن يقع بها سبب حركة، فلو جاز أن نبتدئ بما فعلنا سببه، لجاز أن نفعله ونفعل الحركة الاخرى التي قلنا: إن القدرة متعلقة بها في هذه الحال، مع فعل سبب الحركة [الاخرى]، وانما قلنا ذلك لأن الجمع بين هاتين الحركتين لا يتنافى ولا يتضاد، والقدرة متعلقة بهما، وهذا يؤدي إلى عدم انحصار مقدوره القدرة من الجنس الواحد في المحل الواحد والوقت الواحد.

و لا يرجع ذلك علينا، لأنا لا نقول إن القدرة تتعلق مع تلك الشرائط بأكثر من جزء واحدٍ، وقد بينا أن ذلك لازم لهم، لاثباتهم تعلقها بكل واحدة(١)من الحركتين.

---

(١) في هـ «واحد».

باب

(الكلام في الاستطاعة وأحكامها وما يتعلق بها)

(فصل)

(في اثبات القدرة واشارة الى مهم أحكامها)

قد بيّنا فيما تقدم الطريق إلى اثبات حال القادر منا، وهو صحة الفعل، وبيّنا أن هذه الحالة راجعة إلى الجملة لا إلى الأجزاء، وما دلّلنا به على اثبات الأكوان، يدل على اثبات القدرة، فالطريقة واحدة. ويزيد عليها أنه لو كان بعض الأجسام قادراً لنفسه، لوجب أن تكون الأجسام كلها قادرة، لأن الجواهر متماثلة فيما اختص به بعضها من صفات النفس، [يجب أن] يرجع إلى جميعها [وإلا أدى ذلك] إلى كونها متفقة مختلفة.

و كان يجب أيضاً أن يكون مقدورها واحداً، كما أن [القدرة لو كانت متماثلة] لوجب أن يكون مقدورها واحداً.

و أيضاً كان يجب [أن يرجع كونها قادرة، لو كان للنفس إلى كل جزء، لأن] الصفات الذاتية تختص كلَّ ذاتٍ [بها](١)، ولا يقف أحكامها [على الجمل.

و أيضاً فكان يجب أن يكون مقدورها] غير متناه من كل وجه، كمقدورات القديم تعالىٰ.

---

(١) الزيادة من م.

[و أيضاً فكان يجب استحالة الخروج عن هذه] الصفة، لأن الصفات النفسية(١) لا تخرج الذوات [عنها.

فأمّا الذي يبطل كون الأجسام قادرة لا] للنفس ولا للعلة ـ سواء اضيف ذلك إلى [الفاعل أو لم يُضِف ـ إنه كان يوجب أن لا يتناهى مقدوراتها، لأنه] لاوجه يقتضي التخصيص والتناهي، ولأنه كان يجب [أيضاً أن يصح من القادر منا الاختراع في الحال كلها]، لأنه لاوجه يوجب وقوف مانبتدئه من الفعل [على أبعاضنا.

و أيضاً فالتزايد في كون أحدنا قادراً معلومٌ، وصحة التزايد في الصحة توجب أنها عن علة، ويبطل ماخرج عنها من الوجوه كلها:

فأمّا ما يدل على وجوب وجود ما نكون قادرين ما تقدم من أن المعدوم لا يتعلق بغيره، ولأنه كان يجب كون أحدنا قادراً فيما لم يزل.

فأمّا ما يدلّ على حلوله في بعض القادر، فهو أن القدرة لابدّ فيها من اختصاص لمن يوجبُ له الحال، ولا فرق بين عدمها وبين وجودها، غير مختصة، ولا اختصاص للقادر بها يعقل إلا بأن يحل في بعضه.

و أيضاً فان واحدنا قد يخفُّ عليه حمل الجسم الذي يثقل حملُه باحدى يديه اذا حمله بكلتا يديه، بل ربّما تعذّر أن يحمله باحدى اليدين وتأتّى منه باليدين. ولا وجه لذلك إلا ما نقوله من وجوب حلول القدرة في المحل الذي يُبتَدأ فيه الفعل، لأنه وإن كان قادراً بجميع قُدَر جسمه، فمن حيث لم يكن جميع قُدَره في يده، لم يفعل به ما على حد مايفعل مع الاستعانة بغيرها.

فأمّا الذي يدل على أن القدرة غير الصحة، فهو أن المرجع بالصحة إلى معانٍ تختص بالمحل، كالتأليف ووجود مقادير من الرطوبات واليبوسات،

---

(١) في م «الصفات الذاتية».

واعتدال المزاج، وان لم يُعْنَ به بعض ماذكرناه لم يكن معقولاً. وقد بينا فيما تقدم أن مايرجع حكمه إلى المحل لا يجوز أن يوجب حالاً ترجع إلى الجملة، وكون القادر قادراً من صفات الجملة لا المحل. وليس يجوز أن يكون ما يوجب حكماً للمحل، يوجب حكماً للجملة، مع ايجابه الحكم للمحل، لأنه كان يجب استحالة وجوده إلا مع الايجاب، لأن معلول العلة لا ينفصل من العلة، وقد علمنا جواز وجود كل مايشاراليه، بأنه صحة من تأليف وغيره في الجماد، وفيما ليس بحيّ.

و أيضاً كان يجب في هذا المعنى الموجب صفة للجملة، والمحل أن يكون في نفسه على صفتين مختلفتين للنفس. وهذا مستحيل في الذوات المحدَثَة، لأمر يخصّها.

و ليس لهم أن يقولوا: لو لا أن القدرة هي الصحة، لجاز أن يكون صحيحاً سليماً، ليس بقادر.

لأنا نجوّز ذلك ولا نمنع منه، وانّما يخالف أبوعلي فيه، لاعتقاده أن المحل إذا احتمل ضدين لم يجز أن يخلو من أحدهما.

فصل

(في أن القدرة لابدّ من أن يكون لها مقدور)

(أو أنها تتعلق على سبيل الحدوث و ليست بموجبة)

لو وجدت القدرة غير متعلقة بمقدور يصحّ أن يفعل بها لنقض ذلك، حقيقة القادر، لأنّ القادر انّما ينفصل من غيره بصحة الفعل منه على بعض الوجوه. والممنوع لا يلزم على هذا، لأن الفعل يصحّ منه متى ارتفع المنع، ولا يجري مجرى العاجز ومن ليس بقادر، وليس كذلك، لم تكن القدرة متعلقة، لأن الفعل كان يصح بها مع ارتفاع كل منع، وعلى كل وجه.

و بمثل هذا الجواب نجيب عن كونه تعالى قادراً فيما لم يزل، وإن كان وجود الفعل في تلك الأحوال لا يصح، لأنه إنما تعذر لأمر يرجع إلى الفعل لا إلى القادر، والقدرة وإن تعلقت(١) عندنا بالضدين فهي متعلقة، بأن يوجد كل واحد بدلاً من صاحبه، فلم تتعلّق إلا بما يصح وجوده. وكذلك القدرة تتعلق بما يصح في العاشر، وإن كان لا يصح وقوعه في الثاني، لأن هذا المقدور المتعلق بالعاشر، وإن لم يصح من القادر قبل العاشر ـ لأمر يرجع اليه والى اختصاصه بالوقت ـ فهو يصح في وقتٍ من الأوقات و على وجه من الوجوه. وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلقة بمقدور.

على أن القدرة و إن كان لا يصح أن يفعل بها في الثاني ما يختص بالعاشر، فهي متعلقة في كل وقت بما يصح وقوعه في الثاني اذا ارتفع المنع.

و أمّا الكلام في أن تعلق القدرة لا يكون إلا لوجه الحدوث ـ وقد مضى في هذا الكتاب مستقصى ـ حيث بيّنا أن القادر لا يقدر إلا على الحدوث.

فأما الكلام في أن القدرة غير موجبة للفعل، فهو أنها لو كانت موجبةً لم يخلُ من أن توجب ايجاب العلل أو ايجاب الأسباب. ولا يجوز أن تكون علة، لأن العلة ما اوجب لغيره حالاً، ولا تتعلق به إلا وهي موجودة وهو موجود. وهذا مستحيل في تعلق القدرة بالمقدور، لأنها لا تتعلق به إلا وهو معدوم، فاذا وجد بطل التعلق.

و أيضاً لو كانت علة في حدوث المقدور، لكان وجه حاجته اليها حدوثه، وهذا يوجب في القدرة أن تكون حادثة أيضاً عن علة اخرى توجبها، ويتصل ذلك بما لا نهاية له.

على أنه لا يجوز المنع من مقدور القدرة، ولا يجوز ذلك في معلول العلة.

---

(١) في هـ «تعلقه».

ومتى قيل إنها علة وجُوِّز المنع من موجبها، فقد صرح بأنها سبب.

و أما الذي يبطل أن يكون سبباً، فهو أنه كان يجب أن يكون مقدورها فعلاً لله تعالى، لأن المسبَّب من فعل فاعل السبب، وهذا قد بيناه في باب الكلام في التولد.

اذا ثبت بما سنذكره] تعلق القدرة بالضدين لم يجز أيضاً أن تكون موجبة، لأنه ليس أحدهما [بالوجود] أولى من الآخر، ولأن المقدور متعلق باختيار القادر ودواعيه، وبعد وجود السبب [يخرج] المسبَّب من اختيار القادر والتعلق بدواعيه.

و أيضاً فان المنع من المسبَّب مع وجود السبب جائز، وهذا يُبطِل غرض القوم في القول بأن القدرة موجبةٌ، واخراجهم إلى القول بجواز خلوّها من الفعل وتقدّمها له.

و متى قالوا: إن الفعل لا يجوز وجوده إلا معها ولا يجوز وجودها إلا معه وهي سبب فيه. لزمهم أن لا تكون القدرة بأن تولِّد الفعل أولى من أن يولِّدها، لأن السبب انما يتميز من المسبَّب بأن يصح على حال من الأحوال وجوده مع المنع من المسبب.

و لا يجوز أن يدعى حاجة القدرة في وجودها إلى المقدور، لأنه يؤدي إلى جواز وجود المقدور مع عدم القدرة، لأن وجود المحتاج اليه مع عدم المحتاج جائز، ولأنه كان يجب صحة وجودها مع أمثال مقدورها، لأن المحتاج لا يجوز أن يحتاج إلى عين مخصوصة، بل يسدّ أمثالُه من الجنس مسدَّه، في جواز وجوده معه، ولأن احتياجه إلى غيره لا يصح وجوده مع ضده، وكان يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضد الحركة، وقد علمنا جواز ذلك.

* * *

فصل

(في أن القدرة [تتعلق] بالمتفق والمختلف والمتضاد من أجناس مقدورات العباد) (و كيفية [تعلقها بذلك] و وجوهه)

قد علمنا أنه متى صحّ من أحدنا بعض أجناس مقدورات العباد، صحّ من [الجميع، و لهذا متى قدر على] أن يعتمد في جهة، فلابدّ من أن يكون قادراً على أن يعتمد في غيرها، [ومتى قدر على جنس من الأصوات قدر] على سائرها، ومتى قدر على الارادة قدر على الاعتقادات والنظر [وما أشبه ذلك من أفعال القلوب]، ومتى صح أن يتحرك يمنة صحّ منه أن يتحرك يسرة اذا زالت [الموانع. ولو لا أن القدرة تعلق] بذلك أجمع لم يجب هذا الحكم المعلوم ضرورة.

و ليس [لأحد أن يعلق ذلك بالعادة وأن] الله تعالى أجراها، بأن يفعل فينا القدر المتغايرة [المتعلقة بما ذكرناه، وذلك أن هذا] يوجب وجود مالا يتناهى من القدر فينا، لأن [الجهات التي يصح أن يتحرك اليها لا تتناهى، واستمرار هذا الحكم و وجوبه مساوٍ لحكم سائر الواجبات، فاسناده إلى العادة وحكمه حكم الواجب كاسناد جميع الواجبات إلى العادات.

على أن ما طريق العادة لا يمتنع اختلافه بالأزمان، وفي البلدان، وعلى بعض الوجوه. وقد علم العقلاء كذب مَن أخبرهم بعض البلاد، بأن فيها من يحمل الجسمَ الثقيل، ويتعذر عليه حمل الخفيف، ويتحرك يمنة كيف شاء، ويتعذر عليه مع ارتفاع الموانع الحركة يُسرة.

يتبيّن ذلك أنّ العلوم لما اختصت بجنس دون غيره، وضرب دون ماعداه، لم يمتنع في العالمين الاختصاص بجنس أو ضرب من غير تعد، وكذلك القول في الإرادة، لأنها تجري مجرى العلوم في الاختصاص.

و الشهوة لمّا جرت مجرى القدرة في التعدي الى أمثال الجنس، لم يجز أن يكون في الناس من يشتهي شيئاً ، ولا تتعلق شهوته بما مثاله، وبما هو على سائر صفاته.

و ممّا يدل على أن القدرة تتعلق بالضدين وبالمختلفتين أيضاً وإن لم يكونا متضادين: أنا قد علمنا اتباع تصرفنا لدواعينا وقصودنا ووقوعها بحسبها، ولو كانت القدرة مختصة بالشيء دون خلافه وضده، لم يقف الأفعال على دواعينا وقصودنا واختيارنا، بل كان يجب أن يكون ذلك تابعاً للقدرة وماهي متعلقة به، فكان لا يمتنع أن يدعوه الداعي إلى الحركة في جهة ويريدها، فيقع منه الحركة في غيرها.

و أيضاً فلو تضادت قدرة الضدين، لتضاد كون أحدنا قادراً على الضدين، وكان يجب من ذلك استحالة وجود قدرتي الضدين في المحلين منا، لأن ما يضاد من الأحوال على الجملة، لا فرق في الاستحالة بين وجوده في محل واحدٍ منها وبين وجوده في المحلين، كالعلم والجهل. وكان يجب أيضاً لو تضاد كون أحدنا قادراًعلى الضدين أن يتضاد كون القديم تعالى قادراً عليها، لأن كل صفتين تضادتا على بعض الموصوفين، فهي متضادة على جميعهم من غير اعتبار، باختلاف وجه الاستحقاق، وقد علمنا أنه تعالى يقدرعلى الضدين.

و اعلم أن القدرة يصح أن يفعل بها في كل محل مع ارتفاع المنع، ولا ينحصر متعلقها من هذا الوجه إلا بانحصار المحال. ولهذا يصح من كل قادر أن يفعل في كل محل مع ارتفاع المنع. .

و القدرة أيضاً تتعلق بمقدورها في الأوقات متى بقيت، فان في بقائها شك ، ولهذا يصح أن يفعل القادر بها الأفعال ما دامت باقية. فهي من هذا الوجه أيضاً لا يتناهى مقدورها، ويتعلق أيضاً من الأجناس المختلفة من

مقدور العبـاد بما لا نهاية له، وهـذا بيّن في أفعال(١) الـقلوب كالاعتـقادات والارادات، فـأمّا أفعال الجوارح فالـقدرة تتعلق بكـل مختلف يصح وجوده فيها ولا يكون ذلك إلا منـحصراً، لأن الـذي لا ينحصر من أفعـال الجـوارح وهو المتضاد والمتماثل، وقد تتعلق القدرة بالمتضاد، لكنها تتعلق به على البدل، ولا تتعلق مـن الجـنس الـواحد، إذا كان المحل واحداً، والـوقـت أيضـاً واحداً، إلا بجزء واحد.

يدل على ذلك: أنها لو تـعلقت بأكثر من واحدٍ لم ينحصر متعلقها من هذا الوجه، بدلالة أنها لما تعلقت بالفعل في الأوقات والمحال، وبالمختلف لم ينحصر تعلقـهـا من هذه(٢) الوجـوه، ولأن كـل متعلـق بـغيره مفصـلاً متى تـعدى في التعـلق الواحد لم يـتناه مـتعلقـه، كالقـدر(٣) والشهوة، ومتى انحصر مـتعلقه لم يتجاوز الواحد، كالعلوم والارادات.

و لا يجوز أن تكون مقدمة القدرة والجنس والوقت والمحل واحداً غير متناه، لأن ذلـك [يقتضي](٤) على أن لا يتعـذر على أحـدنا حمل أعظم الجبال، ولا يتفاضل القادرون فيها، فـيصحّ أن يحملوه وينقـلوه. وكان أيضاً يجب أن يصح من أحدنا أن يمانع القديم القادر لنفسه.

و أيضاً يجب أن لا يخـف على أحدنـا حمـل الجسم، اذا أعانه عليه غـيره، واستعان بيديه معاً على حمله.

و يجب أيضـاً أن لا يصح أن يـكون أحـدنـا مضطراً إلى شـيء من أفـعال القلوب كالعلوم والارادات، ولا أفعال الجوارح.

و اعلم أن المـتولـد كالمـباشر في الحكم الـذي ذكرنـاه، وهوأنّه لايصحّ أن

---

(١) في هـ «في الافعال القلوب».
(٢) في النسختين «من هذا الوجوه».
(٣) في هـ «كالقوة».
(٤) الزيادة من م.

يفعل منه، والجنس واحد، والقدرة واحدة، والمحل واحد، والوقت واحد، إلا الجزء الواحد.

و كذلك قُدَر القلوب تساوي في هذه القضية قُدَر الجوارح، وكل حكم ذكرناه في هذا الفصل هوعام لجميع أجناس القُدَر، وإن كانت مختلفة الأجناس، من حيث كان متعلقها مغايراً، فهي متفقة الأحكام في التعلق، ووجوهه، وشروطه، وعمومه، وخصوصه.

فصل

(في الدلالة على أن القدرة يجب أن تتقدم الفعل)

ممّا يدل على وجوب تقدمها: أن القدرة انما يحتاج اليها لاخراج المقدور ونقله من العدم إلى الوجود، ونقل الموجود إلى الوجود محال، فيجب أن تتعلق بالمعدوم، وتخرج بوجوده من المتعلق به. ولا يلزم على ما ذكرناه الارادة، لأنها لايحتاج اليها النقل المراد من العدم إلى الوجود، وانما هي جهة للفعل، ويؤثر في وقوعه على جهة دون غيره، فلهذا وجب أن يقارن المراد، وكذلك العلم الذي يؤثر في إحكام الفعل، كما قلناه في الارادة.

و لا يلزم أيضاً السبب المقارن للمسبّب، لان السبب لا يخرج المسبّب من العدم إلى الوجود، بل المخرج له على الحقيقة كون القادر قادراً، والسبب كالآلة فيه والوصلة اليه.

فان طُعن فيما ذكرناه: من وُجُوب مقارنة [الارادة](١) لما يؤثر [فيه من حيث كانت، كالجهة بالنظر، وأنه جهة لوقوع] الاعتقاد علماً، وهو مع ذلك متقدم [غير مقارن.

---

(١) الزيادة من م.

فالجواب عنه: أن الارادة انما وجبت] بمصاحبتها لما يؤثر فيه،ومصاحبتها لأول جزء منه اذا لم تكن المصاحبة للجميع كالخبر والأمر، لجواز وقوعه على وجوه مختلفة، فاذا اختص بأحدها، وجب أن يكون ذلك لأمر يقارن. وليس كذلك العلم الواقع عن نظرٍ، لأن مع تقدم النظرلايصح أن يقع الاعتقاد إلا علماً، ولا يصح أن يقع على وجه آخر بدلاً من كونه علماً، والحال واحدة، وجرى العلم في هذا الباب مجرى سائر المتولّدات في أنها لايحتاج في وقوعها على وجه إلى مؤثر مصاحب، بل المؤثر فيها يكون مقارناً للمسبَّب، لأن وجود السبب، المسبّب في حكم الموجود، ولهذا وجبت مصاحبة كون الفعل المحكم المبتدأ لمايؤثر فيه من العلم، ولم يجب ذلك في المتولّد وإن كان محكماً.

و قد قيل في هذا أيضاً: إنه غير ممتنع أن يقال: إن المؤثر في كون الاعتقاد الواقع عن النظر علماً هو كون الناظر في تلك الحال، التي يكون الاعتقاد فيها علماً عالماً بالدليل، على الوجه الذي يدل عليه، بشرط تقدم النظر. وليس يمتنع في بعض الأحكام، أن يكون لها شرط متقدم عليها، بدلالة أن فعل القبيح لا يستحق به الذم إلا بشرط تقدم كونه عالماً وعاقلاً، أو في حكم العالم بالقبيح.

و انما جعل المؤثر كونه عالماًبالدليل بالشرط الذي ذكرناه ولم يسند الى النظر المتقدم، لأن الناظر لو خرج من كونه عالماً بالدليل، لشبهة دخلت عليه، لم يقع ذلك الاعتقاد في الثاني علماً.

فان قيل: الفعل قد يحتاج الى امور كثيرة يقارن [وجوده](١) كالمحل والبنية فيما يحتاج الى بينة من علم وحياة وقدرة، والعلم يحتاج أيضاً الى الحياة في حال وجوده، فألّا احتاج الفعل الى القدرة وكانت مصاحبة له؟

---

(١) الزيادة من م.

قلنا: المعتبر في هذا الباب بجهة الحاجة لا بنفس الحاجة، والفعل المفتقر الى محل لم يحتج اليه ليحصل له الوجود، وانما احتاج في وجوده وعند وجوده، وكذلك مايحتاج الى معان في المحل [انما احتاج](١) اليها في وجوده، لا ليحدث بها ويوجد، ولهذا احتاج الى هذه الامور كلها في حال بقائه واستمرار وجوده، كما احتاج اليها في ابتداء وجوده، والقدرة لم يحتج اليها الفعل في وجوده ليتجدد له بها الوجود، ففارقت كل ما ذكروه.

و لو جعل هذا الذي ذكرناه دليلاً في أصل المسألة لجاز أن يقال: لو احتاج الفعل في ابتداء وجوده الى القدرة، لاحتاج(٢) اليها مع البقاء واستمر له، قياساً على المحل والمعاني التي [احتاج اليها في المحل.

فان قيل]: أليس في الأفعال مايحتاج إلى آلاتٍ تقترن بها، فألا جرت [القدرة في ذلك مجرى الآلة؟

قلنا: ليس نجد] من الآلات مصالحة للفعل الذي يحتاج اليه، إلا ما كان محلاً للفعل، أو في حكم المحل، كالسكين في القطع والجناح في الطير وماجرى مجراهما،والنار في الاحراق انما وجبت فيها المقارنة، لأنها تنفذ في الجسم المحترَق، فلابدّ من وجودها في تلك [الحال](٣)، ولهذا لما كانت القوس آلة في الاصابة ولم تكن محلاًلها وجب تقديمها، وجاز أن يقع الاصابة مع خروجها عن صفتها. والقدرة على مابيناه تخالف هذا كله، لأن جهة الحاجة اليها تقتضي التقدم دون المقارنة، ولهذه الجملة جوّزنا وقوع الفعل بقدرة معدومة وإن لم يجز مثل ذلك في الجارحة المعدُومَة.

دليل آخر:

و ممّا يدل أيضاً على ذلك: أنا وجدنا المقدور متى بقي خرج من كونه

(١) الزيادة من هـ. (٢) في هـ «لا احتاج». (٣) الزيادة من م.

مقدوراً، وانما خرج في حال بقائه من تعلق القدرة لوجوده، والوجود حاصل له في حال الحدوث، فيجب خروجها بالحدوث من تعلق القدرة. وعلى هذا الدليل أسئلة.

منها أن يقال: لم زعمتم أن الباقي يخرج من المقدور؟

الجواب عن ذلك: أنا قد علمنا أن الجسم لا يكون في حال بقائه مقدوراً لله تعالى كما كان في عدمه، لأنه لو لم يكن كذلك لكان الله تعالى في وقت مجدداً لفعله، وكان يجب يصح أن يفعل وهو ببغداد(١) في الوقت الثاني بالصين، وقد علمنا استحالة ذلك.

و **منها** أن يقال: إن مقدور القُدَر لا يبقى، ودليلكم مبني على البقاء.

و الجواب عن ذلك: أنّ من قال من الشيوخ ببقاء بعض مقدورات القُدَر، نجيب عن ذلك بأن مبنى الدلالة على بقاء مايقول ببقائه، منها من يقطع على أنها لا تبقى أو يشك في ذلك يمكن أن يجيب عن السؤال بأن نقول: لو قدرنا فيها البقاء لاستغنيت عن القُدَر، وانما استغنيت لوجودها، والتقدير في هذا الموضع كافٍ. على أنا قد بينا أن الجسم الباقي يخرج من المقدور لأجل وجوده، فيجوز أن يجعل أصلاً في كل موجود، وان لم يجز عليه البقاء.

و **منها** أن يقال: عندكم أن الاعتماد سفلاً يحتاج في استمرار وجوده الى وجود الرطوبة، فلا يحتاج في وجوده اليها، فألاجرت القدرة مجرى ذلك؟

الجواب: أنا لا نقول إن الاعتماد سفلاً يحتاج في استمرار وجوده الى الرطوبة، والذي نقوله:إن الاعتماد اذا وجد وجب عدمه في الثاني، إلا أن يمنع مانع من عدمه، واذا لم يعدم استمر وجوده، وكان باقياً.

و **منها** أن يقال: اذا كان الفعل لا يجوز أن يكون حسناً ولا قبيحاً في حال

---

(١) في النسختين «بالبغداد».

بقائه، وكان كذلك في حال حدوثه وإن كان صفة الوجود واحدة، فلم لا يجوز مثل ذلك في القدرة؟

و الجواب: أن المؤثر في حسن الفعل أو قبحه وجوه يحدث عليها لا تجدد له في حال البقاء، فلهذا اختص الحسن والقبح بحال الحدوث.

و بمثل هذا نجيب اذا سئلنا عن الإرادة وانها مؤثرة في الفعل في حال حدوثه، ولا مؤثر في حال البقاء. لأن الوجه الذي يؤثر فيه الإرادة والعلم يختص بحال الحدوث دون حال البقاء، وقد مضى هذا من كلامنا في الدليل الأول.

و في الجملة ليس ننكر أن يكون بين الباقي والحادث فرق، وأن يكون بعض الأحكام يتعلق باحدى الحالتين دون الاخرى بعد أن يكون ذلك الحكم معقولاً، وجهته أيضاً معقولة بحسب مايدل عليه الدليل من ذلك. والقدرة بخلاف ذلك كله، لأن جهة الحاجة اليها هي نقل الفعل من العدم الى الوجود، فبوجوده يجب أن يستغنى عنها ويتساوى في ذلك الموجود الحادث والباقي.

و بتأمل كلامنا يسقط طعنهم بأن الفعل يتعلق بالفاعل حال الحدوث، ولا يتعلق قادراً للحال التي وجد فيها بلا فصل لماحدث، وهذا حكم لا يوجد للباقي. [وربما فسرنا بأن] أحوال الفاعل من كونه [عالماً] في حال البقاء، لأنا نثبت الفعل محتاجاً الى فاعله في حال حدوث ولا بقاء، بل نقول:إنه بالدخول في الوجود قد استغنى عنه.

و لقول من يقول:إنه متعلق به في حال حُدوثه، معنى لا ينافي ماذكرناه لأن تفسيره،أنه لولا تقدم كونه عالماً ومريداً قد يؤثر في الوجود التي يحدث عليها الفعل.

و قيل: هذا لا يكون في حال البقاء.

و يسقط أيضاً طعنهم بأن الكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء. لأنا قد بيّنا أنا لاننكر الفرق بين الحالين اذا كانت مفهومة، وجهاتها صحيحة.

و قد قيل: إن المنع في الكون انما اختص حال الحدوث، لأن المنع انما يتعلق بالفاعل والكون الحادث يتعلق بالفاعل على التفسير الذي بيّناه، والباقي لا يتم ذلك فيه.

دليل آخر:

و ممّا يدل على تقدم القدرة: أن تناول كون القادر قادراً للمقدور لا يختلف في نفسه باختلاف القادرين، وأن بعضهم يقدر بنفسه، وبعض يقدر بقدره، كما [لم يختلف] العالِمُون والمدركون في هذا الحكم، وإن اختلفت جهات استحقاقهم لهذه [الصفات].

و اذا تقرر هذه الجملة، فلو كان أحدنا لا يقدر إلا على موجود لوجب في القديم تعالى مثل ذلك، ولما علمنا تقدم كونه قادراً لكونه وجب فينا مثل ذلك لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين القادرين والعالِمين والمدركين، في كيفية التعلق.

و ما يطعنون به في هذا الدليل من أنه تعالى يقدر على أجناس لا يُقدر، ويقدر على ما لا نهاية له من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، والمحل واحد وإن كنّا لا نقدر على ذلك. لأن هذا كله خارج عما اعتبرنا و لم يرجع الاختلاف فيه إلى كيفية التعلق وحقيقة التناول، بل الى امور خارجة عن ذلك، والقديم تعالى وان اختص بأجناس لا يُقدر عليها، وقدر على الاختراع الذي لايصح منا وعلى ما لا يتناهى على الشروط المذكورة، ولم نقدر على ذلك، فكيفية كونه قادراً على ذلك أجمع لا يخالف كيفية كوننا قادرين، وهي

جهة الاحداث والايجاد، ولها أوجبنا(١) التساوي في هذه الجهة دون غيرها.

دليل آخر:

و ممّا يدل على تقدم القدرة ما دلّلنا به على تعلق القدرة بالضدين، فلو وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الضدين.

و أقوى ما طُعِن به على هذه الطريقة أن يقال: هي قدرة على الضدين، إلا أنها مؤثر في أحدهما للوجود بمقارنته ومصاحبته، ومتى لم يقارنه ولم يصاحبه لم يصح تأثيرها فيه، ويصح أن تتقدم عارية من الضدين، غير موجودة مع واحد منهما. غير أنها اذا أثرت في بعض مقدوراتها وخرج بها من عدم الى وجود، أثرت فيه بمصاحبته.

و هذا السؤال على الترتيب الذي رتبناه، لا يوجد جواب عنه في كتب الشيوخ المسطورة كلّها على التعيين، لأنهم لما تكلموا في هذا الموضع(٢) تشاغلوا بالردّ على المذهب المحكي عن ابن الراوندي أنها تكون قدرة على الضدين، ولابدّ من وجود أحدهما بوجودها، وأنها لا تُعرى من أحدهما. وبسطوا الكلام في هذا الجنس الذي ليس بمشتبه، وتركوا موضع الاشتباه الذي أشرنا اليه. وليس اذا لم يقل هذا الذي رتبناه ابن الراوندي ولا غيره، وجب أن نعدِل عن افساده، والكلام كله مبنيّ عليه.

و الذي يجب أن يقال في ابطال هذا السؤال: إن القدرة اذا كانت متعلقة بالضدين ومؤثرة في أحدهما، متى أثّرت بالمصاحبة له لم يخل في هذا الحال التي وجد بها مقدورها من أن يخرج من التعلق بالضد الآخر والأضداد الباقية، أو يكون التعلق باقياً. فان خرجت من التعلق بالأضداد، وجب أن

---

(١) في النسختين «أواجبنا». (٢) في هـ «المواضع».

تخرج من التعلق بهذا المقدور في هذه الحال، لأن دخولها في التعلق بالبعض خروج من التعلق بالجميع، لأنها اذا عدمت خرجت من كل التعلق، ولو خرجت من التعلق بالكل لما أثرت في هذا المقدور للوجود، لأنها انما تؤثر فيه لثبوت تعلقها به.

فان قيل: إنها ما خرجت من التعلق بأضداد هذا المقدور في هذه الحال.

قلنا: مع ثبوت التعلق لابدّ من صحة الفعل على وجه من الوجوه، وقد علمنا أن هذا الفعل لا يصح أن يوجد في هذه الحال البتة، فكيف يكون التعلق ثابتاً وحكمه مرتفعاً.

و أيضاً: فان حقيقة تعلق القدرة بالمقدورات كلها، لابدّ من أن تكون معقولة ومتفقة في كل مايتعلق به. وليس يخلو من أن يكون معنى التعلق هو صحة التأثير أو وقوعه وثبوته، فان كان الاول فيجب أن لا يكون متعلقه والفعل موجود، لأن الموجود يخرج بالثبوت عن الصحة، وإن كان الثاني يجب أن تكون القدرة متعلقة بمقدوراتها قبل أن تؤثر فيها، ولا تجد عاريةمن مقدوراتها(١) مع أنها متعلقة بها، لأن الثبوت هاهنا مرتفع. ومحال أن يقسّم معنى التعلق فيكون فيما وُجد له حقيقة وفيما لم يوجد له حقيقة اخرى، لأن ذلك نقض الأُصول.

و الدليلان اللذان قدمناهما في صدر [هذا](٢) الفصل على أن القدرة متقدمة، و بيّنا بهما أن الوجود يختل تعلق القدرة ويبطل الحاجة اليها. يفسد هذا الطعن الذي حكيناه ورتبناه.

* * *

---

(١) في هـ «مقدراتها».

(٢) الزيادة ليست في م.

فصل

(في الكلام على بقاء القدرة و بيان الصحيح منه)

ذهب البغداديون من المعتزلة الى أن القدرة لا تبقى فكذلك قولهم سائر الأعراض، وذهب أبوعلي وأبوهاشم وأصحابهما إلى القطع على بقاء القدرة.

و الصحيح الشك في ذلك و التوقف عن القطع في القُدَر على بقاء أو عدم في الثاني، لفقد الدليل القاطع على أحد الأمرين،والشك فرض من لا دليل له. مع أن الشك لابدّ من التجويز لبقائها، والتجويز لكونها من الجنس الذي لا يبقى، وانما يقع المنع من القطع على أحد الأمرين لفقد الدليل.

فأمّا البلخي و من وافقه من البغداديين فمعنى لهم(١) في أنها لا تبقى. على أن الباقي الذي يجوز أن يبقى ولا يبقى لا يبقى إلا ببقاء. والأعراض كلها لا يجوز عليها البقاء،لأن البقاء لا يجوز أن يحلها ولا يجوز لها صفة، وقد بيّنا في مواضع من كتبنا أن البقاء ليس بمعنى. وأبطلنا مذهب من قال بذلك وبيّنا أن الصفة انما تُسنَد الى معنى اذا تميّزت وعُرفت، وليس للباقي بكونه باقياً صفة، وفائدة وصفه بذلك أن وجوده مستمر، فالتعليل باطل.

ولوكانت هاهنا صفة لم يجز اسنادها إلى معنى، لوجوب حصولها. ألا ترى متى استمر وجوده فلابدّ من كونه باقياً، ومتى وُجد حالة واحدة لم يكن باقياً، والصفة انما تُسند الى علة اذا كان جواز حصولها لجواز أن لا يحصل، والشروط كلها واحدة.

فأما أبوعلي و أبوهاشم من بعده فانهما استدلّا على بقاء القدرة: بأن أحدنا يَحسنُ أن يأمر غلامه بتناوله(٢) كوزاً بينه وبين الغلام مسافة، ويحسن أن يذم

---

(١) كذا في النسختين.

(٢) في هـ «بتناولته».

الغلامَ اذا لم يتناوله ذلك على أنه لم يتناوله، بعد أن يمضي من الزمان القدر الذي يتسع للمناولة وقطع المسافة لو تعاطاها، ولا يحسن أن يذمه على أن لم يفعل ما لا يقدر عليه. فيجب أن يكون مافيه ـ وهو في مكانه من القدرة ـ قدرة على المناولة، ولا يكون إلا بأن يجوز عليها البقاء، حتى اذا قطع المسافة التي بينه وبين الكوز تناول بقدرته الكوز، لأن القدرة لا يصح أن تكون قدرة على ما لا يصح وقوعه بها على وجه.

و هذا استدلال باطل غير مستمر، لأنّ من الممكن أن يقال: إن القدرة التي فيه وهو في مكانه قدرة على المناولة، وإن تعذرت عليه المناولة مع بُعد المسافة عدوله عن قطعها.

و الذي يدل على أنها قدرة على المناولة، أنها لو فعلت فيه في أقرب المحاذيات الى الكوز ليصح فيه تناوله بها.

و ليس لاحد أن يقول: فيجب اذا فعلت القدرة فيه، وهو بعيد من الكوز إلا أن يكون قدرة على تناوله، لأن التناول لا يصح بها على وجه من الوجوه، وانما كان يصح بتقدير لم يقع. وذلك أنه غير ممتنع أن يكون قدرة على مناولة الكوزوإن فعلت فيه، وهو على بُعد ويعلم أنها مع البُعد قدرةٌ على المناولة بأنها لو فعلت فيه وهو قريب من الكوز لتناوله بها، فلو لا أنها قدرة عليه لم يصح ذلك.

و عند مخالفينا في هذه المسألة أن القدرة متعلقة بما يقع في الأوقات المستقبلة والأماكن البعيدة، وأن القدرة الموجودة في القادر في الوقت الاول قدرة على ما يقع في العاشر، ونحن نعلم أنه لا يصح منه أن يفعل بهذه القدرة في الثاني المقدور الذي يقع في العاشر وإن كانت قدرة عليه.

و كذلك يقولون أيضاً: إن القدرة الموجودة في القادر ببغداد قدرة في الثاني على الكون بالبصرة، وإن كان لا يصح بها على وجه من الوجوه.

فاذا قيل لهم: كيف تكون قدرة على ذلك وهو مما لا يصح بها على وجه؟

اعتذروا بأن يقولوا: هذه القدرة وإن كان لا يصح أن يفعل بها في الثاني مايقع في العاشر، فهي قدرة عليه، لأنها اذا بقيت الى العاشر صح أن يفعل بها فيه من غير تجدد حال لها لم يكن. وأيضاً لو قدّرنا أنها فعلت في القادر في الوقت التاسع، لفعل في العاشر. ويعتذرون في القدرة على الكون في الثاني بالبصرة وهي موجودة ببغداد مثل هذين الموجودين.

و الجواب عن ذلك: أن مثل هذين العذرين يعتذر الطاعن على دليل الكوز، فيقول: لو فعلت فيه هذه القدرة ـ وهو قريب من الكوز ـ لفعل بها المتناول من غير تجدد حال لها، فدل على أنها قدرة عليه مع البعد.

فان قلتم: هذا تقدير لحال لم يقع.

قلنا: و أنتم أيضاً عوّلتم على تقدير حال لم يقع، فان كان ذلك فاسد فهو(١) لكم وعليكم.

و لنا أيضاً أن نقول: لو قدرنا بقاء القدرة، فان تقدير ذلك فيما يشك في بقائه أو يقطع على أنه لا يبقى جائز لكانت مع البقاء يصح أن يفعل صح بها المناولة، والبقاء المقدّر ماجدد لها حالاً وهي ما كانت عليه، فيجب أن يكون في جميع [الأحوال](٢) قدرة على المناولة، وهذا ممّا لا فصل فيه البتة. والقدرة الموجودة ببغداد أي يقع لهم في أن يصح اذا بقيت وقوع الكون بالبصرة بها في العاشر مثلاً أو اكثر من ذلك لحاجته في قطع المسافة الى أوقات كثيرة، وهو لا يقدر أن يفعل في الثاني الكون بالبصرة مع أنها قدرة عليه في الثاني وسائر الأوقات، إذ ليس هذا يقتضي أن يكون أنها قدرة على ما لا يصح وقوعه بها مع بقاء ولا غيره، فلم يبق لهم إلا التعدي لما وقع خلافه.

---

(١) في هـ «و هو».

(٢) الزيادة من م.

فحينئذٍ يقال لهم: كان يجب مع وقوع خلاف ذلك المقدور ألّا تكون القدرة متعلقة بما يصح وقوعه بها، على وجه إن رضيتم لأنفسكم بذلك فارضوا من الطاعن في دليل الكوز بمثله.

فان استدلوا على بقاء القدرة بدليل ابي هاشم، وهو: أن القدرة على الكون بالبصرة فيجوز وجودها في القادر وهو ببغداد، ومحال(١) أن تكون قدرة على مايستحيل حدوثها، فيجب أن يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على بعض الوجوه، وإلا لم يكن قدرة عليه، ولا يصح وقوعه بها إلا بأن يبقى، حتى يقطع المسافة بين بغداد والبصرة.

و الطعن على هذه الطريقة قد أشرنا اليه في الطعن على دليل الكوز، لأنا نقول: يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على احدى الوجهين: إما بأن تُفعل فيه وهو قريب المكان إلى البصرة، وهذا جائز غير مستحيل، فيُفعل بهذا الكوز. أو بأن يقدر ببقائها، فيصح أن يفعل ذلك الكوز بها من غير تجدد حال لها.

فان قيل: هذا تقدير المحال، أو لما لم يقع وإن كان جائزاً.

فقد مضى الكلام على ذلك في دليل الكوز، والطعن المسُكِت ماذكرناه من أن القدرة عندهم قدرة في الثاني على الكون بالبصرة، ولا يصح مع وجودها في القادر وهو ببغداد أن يفعل بها في الثاني كوناً بالبصرة على وجه. ولا يفزعون في ذلك إلا الى تقدير لما لم يقع، فلا يجب أن ينكروه اذا استعملنا مثله.

فان استدل على ذلك باستمرار حال أحدنا في كونه قادراً و أنه لايخرج عن هذه الصفة إلا بضد إما للقدرة أو لما تحتاج اليه القدرة. فهذه طريقة

(١) في هـ «و لامحال».

واضحة الفساد، لأن(١) أحدنا على المذهب الصحيح، لايجد من نفسه كونه قادراً فكيف يعلم استمراره.

ثم الاستمرار يمكن أن يكون للبقاء، كما يمكن أن يكون لتحديد القديم تعالىٰ لقدرة الفعل في كل حال، واذ كان محتمل للأمرين كيف يُقطع علىٰ أحدهما، وقد يستمرّكون أحدنا مريداً ومشتهياً أوقاتاً كثيرة، ولم يوجب ذلك بقاء الشهوة والارادة.

و دعواهم: ان القادر لاٰ يخرج عن هذه الصفة إلا بضد. غير مسلَّم، والخلاف فيه، ولو سُلّم لجاز أن يكون لما ذكرناه من تحديد القدرة.

فأما التعلق في بقاء القدرة بجواز(٢) وجود مثلها في الثاني لوكان لها مثل. فباطل، لأن القدرة لاٰ مثل لها، ومماله مثل من الأعراض لاٰ يصح استعمال هذه الطريقة فيه، لأنها منتقضة بالشهوة والإرادة والصورة والفناء.

فصل
(في ابطال تكليف ما لاٰ يطاق)

اعلم أن المراد بهذه اللفظة ما يتعذر وجوده، سواء كان ذلك لارتفاع قدرة، أو وجود عجز، أو زمانة أو فقد آلة وجارحة، أو علم فيما يحتاج الى علم. لأن الكل سواء في قبح تكليفه والأمر [به](٣) وإن اختلفت جهات التعذر.

و الذي يدل على ذلك، أنا قد علمنا أنه يقبح من أحدنا أن يأمر بالفعل الجماد أو العاجز أو الميت أو الزمن، فكذلك يقبح أن يأمر الأعمىٰ بنقط المصاحف والأمي بالكتابة. وانما قبح ذلك لا[نه] تكليف(٤) لما لايطاق

---

(١) في هـ «لانا».

(٢) في النسختين «يجوز».

(٣) الزيادة من م.

(٤) في هـ «لا تكليف».

ويتعـذر وجوده، بدلالـة أنـه مع الثـاني لا يقبـح وعـند التـعذر يقبـح يعلـم أنه جـهة(١) القبح أو لا يجوز أن يـكـون قبحه لتعـريـه من نفع أو دفع ضرر، لأن ذلك يـقتضي أن حال تكـليف ما لا يطاق وحال تكـليف ما يطاق سواء في صحـة اختيار العـقلاء لـكل واحد منهما مع التسـاوي في المنـافع والمضار، وقد علم خلاف ذلك. وبسطـنا الـكلام في صدر الكلام في باب العـدل من هذا الكتاب.

و لا يجـوز أن يقبـح ذلك منـا ولا يصـح منه تـعالى، لأن جهـة الـقبح اذا كانت حاصلة في فعله تعالى فلابد من القبح. وهذا أيضاً ممابيّناه متقدماً.

و بيّنا أيضاً أنه لا يجوز أن يـكون علة قبحه مـنا النهي والحظْر، ولا كوننا محدَثين مربوبين، ولا غير ذلك من الوجـوه التي تعرض بهافي قبح الظلم والكذب منا، فلا معنى لاعادة ما مضى مستقصى.

و ربما تعلل القوم في دفع كلامنا بأن يقول الكافر انما اوتي في تعذر الايمان عليه من قبل نـفسه لتشاغله بالكفر. وهذا باطل، لأنه شغل بالكفر وخلق فيه هو وقدرته الموجبة له فيما اوتي على قولهم إلا من خالفه.

على أنه تـعليل لارتفـاع(٢) الطاقة عنه وتسليم لكـونه غير مطيق. وهو وجه القبح، وإن اختلف جهات التعذّر.

و بعد، فهذا يوجب في مـن قتل نفسه أن يصح تكـليفه السعي، لأنهما انما أتيا من قبل نفوسهما.

و ربما فـرقوا بين العاجز والـكافر: بأن الكافر تـارك الايمان والعاجز ليس كذلك. والأمـر بخلاف مـا ظـنوه، لأن حال الـكافر عنـدهم أسوأ مـن حال العاجز، لأن الكافر فيه من الموانع عن الايمان أشياء: أولها الكفر، وثانيها قدرة

---

(١) في هـ «انه جوده».

(٢) في هـ «لا ارتفاع».

الكفر، وثالثها ارادة الكفر، ورابعها قدرة ارادة الكفر. والعاجز مافيه مما يضاد الايمان ويمنع من وجوده إلا العجز وحده.

على أنا لا نسلم أن الكافر تارك الايمان، لأن الترك انما يطلق فيمن يقدر عليه وعلى الأخذ معاً، فيختار أحدهما بدلاً من الآخر. وإن جاز أن يقال: إن الكافر ـ وهو لا يقدر على الايمان ـ تارك له. قيل في العاجز أيضاً: إنه تارك.

و ربّما قالوا: إن الايمان هو موهوم من الكافر وإن كان لا يقدر عليه أو جائز منه وهو مطلق غير ممنوع، وليس كذلك العاجز

و هذا كله غير نافع: أمّا الوهم أو الظن فاذا كان الكافر عندهم لا يقدر على الايمان وفيه موانع وأضداد تمنع(١) منه، فقد اعتقدوا أنه لا يقع منه الايمان، فكيف يتوهمون خلاف مايعتقدون. فأما نحن فنقطع(٢) على أن الكافر في حال كفره لا يصح منه الايمان في هذه التي هو مأمور عندهم فيها بالايمان، فكيف يتوهم أو يظن منه الايمان.

أما الجواز فالصحيح المستقر من هذه اللفظة اذا اطلقت فيما طريقه العقليات الشك، واذا علمنا أن الايمان لا يجوز أن يقع منه في حال كفره كيف يشك في ذلك حتى أنه لا يقول إنه جائز.

و إن عنوا بهذه اللفظة نفي الاستحالة، فالاستحالة ثابتة مع وجود الكفر وقدرته، و قد مضى.

فأما الاطلاق و التخلية وارتفاع المنع. فغير مسلّم لهم، لأن الاطلاق(٣) والتخلية انما يستعملان في القادر اذا ارتفعت عنه الموانع، ومن ليس بقادر حمله لا يوصف بذلك. وأما المنع فقد بيّنا أنه يلزمهم أن موانع الكافر عن

---

(١) في هـ «تمنع». (٢) في هـ «منقطع». (٣) في م «لان الاخلاف».

الايمان أكثر من موانع العاجز.

و كل هذه الفروق لو صحت لا يمنع من كون الكافر غير مطيق للايمان، وذلك وجه قبح تكليفه.

فصل

(في ابطال البدل)

انما فزع هؤلاء القوم الى ذكر البدل لما ألزموا تكليف ما لا يطاق، فتعلّلوا بأن قالوا: الكافر يجوز منه الايمان في حال كفره.

فلما قيل لهم: كيف يجوز ذلك والكفر والايمان لا يجتمعان؟ قالوا حينئذٍ: يجوز على جهة البدل، بأن لا يكون كان الكفر.

فأول ما يقال لهم: انما أجزتم من الكافر الايمان بشرط، وهو أن لا يكون كان الكفر، وقد علمتم أن هذا الشرط لم يقع، فيجبُ أن يكون الجواز المعلّق به مرتَفِعاً وإلا بطل معنى الشرط. ألا ترون أنا اذا قلنا: يجوز أن يبعث الله نبيّاً لو لم يكن قد أعلمنا أنه قد ختم النبوة بنبيّنا صلّى الله عليه وآله. فقد شرطنا أمراً عرفنا الآن ارتفاعه، فيجب أن يرتفع تجويز بعثة نبيّ مع فقد الشرط في التجويز، وكذلك اذا أجزنا دخول زيد الدار بشرط أن لا يخبرني بأنه لا يدخلها متى أخبرني بأنه لا يدخلها ارتفع الجواز.

و بعد، فانه يلزم تجويز الايمان من العاجز، بأن لا يكون العجز بأن تكون القدرة بدلاً منه.

و أيضاً يلزم تجويز كون القديم محدثاً والمحدث قديماً على جهة البدل الذي ذكروه، وإن تجوّزوا البدل في صفاته تعالى وفي الماضي وفي المستقبل والباقي المستمر الوجود، وما يلزم على هذه الطريقة لا يكاد يُحصى. والفرق بين تجويزنا من المكلف الايمان والكفر في حال الثانية على البدل وبين قولهم واضح، لأن

البدل كالشرط، ومن حقه أن لا يدخل إلا في الامور المنتظرة المستقبلة، ولما كان ما لم يوجد منتظراً صحّ دخول البدل فيه اذا امتنع اجتماعه، والموجود واقع غير منتظر، فلا يصح فيه البدل، اذ لو صحّ ذلك فيه لصحّ في الماضي والباقي.

و مما يقولونه: إن الكافر تارك للايمان ولا يصح كونه تاركاً لما يستحيل، كما لا يكون تاركاً للجمع بين الضدين.

و هذا غير نافع، لأن الكافر في حال كفره وإن كان تاركاً للايمان فهو تارك لما كان قادراً عليه وجائز منه، وإن كان الآن قد خرج عن القدرة والصحة والجواز.

و الفرق بين ذلك والجمع بين الضدين: أن الجمع بين الضدين مستحيل في كل حال، وليس كذلك الايمان في حال الكفر، فلهذا جاز أن يقال: إنه تارك بالكفر الايمان، ولم [يجز](١) ذلك في الجمع بين الضدين.

---

(١) الزيادة من م.

باب
(الكلام في التكليف)

فصل
(في جملة هذا الباب)

لما كان قولنا «تكليفٌ» له تعلق بالمكلِّف و مكلَّف وأفعال متساوِلها التكليفُ، وجب أن يُبيّن ماهُو التكليف، وما صفات المكلَّف التي معها يحسن أن يكلَّفَ، وما الغرض من هذا التكليف، والوجه المجرى به اليه، وما الأفعال التي يتناولها، وما المكلّف الذي كلف هذه الأفعال، وبأي شيء مختص من الصفات حتى يحسن أو يجب تكليفه.

و ربما تداخل الكلام في هذه الاصول لقوة الاشتراك بينها والتمازج، والفرض استيفاء الكلام علىٰ ما لابد منه، ولا اعتبار بترتيب تقديم وتأخير.

فصل
(في حقيقة التكليف)

و هو ارادة المُريد من غيره مافيه كلفة ومشقة.

و اذا قيل: ان الأمر بما فيه كلفة ومشقة تكليف، فالمرجع به الى الارادة، لأن الامر انما يكون أمراً بارادة الآمر الفعل المأمور به، ولهذا لو عرفنا صيغة الأمر من بعضنا ولم [نعرف](١) أنه مريد للفعل لم نصفه بأنه مكلِّف ولا آمر.

(١) الزيادة منّا و ليست في النسختين.

و الاقوى أن تكون الرتبة معتبرة فيه، كالأمر.

و قال قوم: إن التكليف هُو اعلام المكلَّف وُجوبَ الفعل أو الصفة الزائدة على حسنه، أو اعلام قبحه. وربما ذكروا الارادة وجعلوها شرطاً في حُسن التكليف لا في حده، وفسروا هذا الاعلام بخلق العلم في المكلَّف، أو نصب الدلالة على أحوال الفعل.

و الصحيح ما بدأنا بذكره، لأنه متى أراد أحدنا من غيره فعلاً تلحقه المشقة فيه وصف بأنه مكلِّف، وان لم يكن معلماً له بشيء ولا دالاً على شيء، ولهذا صحّ أن يقول القائل: كلفتني القبيح، وكلفتني ما لا يلزمني. ونقول كلنا: إن تكليف ما لا يطاق قبيح، فتجري لفظة «تكليف» و «مكلِّف» مع القبح والحسن، والواجب وغير الواجب، ولو كان الحد ماذكروه من الإعلام بوجوب الفعل لم يصح هذا.

هذا كله على أنه لو كان بنفس الإعلام مكلّفاً لوجب أن يجري عليه هذا الوصف مع فقد الارادة بل مع الكراهة، وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك.

و بصحة ما ذكرناه ما يمضي في كلام الشيوخ كثيراً: أن التكليف لا يحسن إلا بعد اكمال العقل ونصب الادلة، وأنه تعالى أكمل العقول وحصّل سائر الشروط، فلابدّ من أن يكلِّف. وقالوا: إنه لو لم يكلِّف والحال هذه كان التعريف وخلق الشهوة قبيحين أو الشهوة وحدها.

و هذا يدل على أن التكليف غير التعريف، وأن التعريف وما يتبعه شرط [في](١) وجوبه، والتعريف يجري مجرى الاقدار والتمكين التي تنزاح به العلة، فكما لا يكون التكليف [التمكين](٢) والاقدار فكذلك لا يكون الإعلام.

(١ و٢) الزيادة من م.

فان قيل: الحد الذي اخترتموهُ وجب أن من أرادمنا من غيره أن يصلي أو يصوم يكون مكلِّفاً له.

قلنا: يبعد فيما سبق فيه تكليف بغير أن يضاف(١) الىٰ غيره، ولو اضيف لم يكن منكر وان قلّ استعماله.

علىٰ أنّ هذا يلزم من حدّ التكليف بالإعلام فيمن نبّه مناغيره علىٰ وجوب عبادة عليه، فان امتنع من اضافة التكليف الينا واعتذر بشيء فهو عذرنا، وان أطلقه أطلقنا مثله.

فصل
(في صفات المكلِّف تعالىٰ)

يجبُ أن يكون تعالى حكيماً مأموناً منه فعل القبيح أو الاخلال بالواجب، ليعلم انتفاء القبيح من هذا التكليف. وقد مضى الكلام على ذلك، والدلالة عليه في باب العدل من كتابنا هذا.

و يجب أن يكون قادراً على الثواب الذي غرض التكليف له و عالماً بمبلغه. وقد مضى مايدل على هذا، حيث دللنا على أنه قادر وعالم لنفسه.

و يجب أيضاً أن يكون له غرض في التكليف وابتداء الخلق ليَحْسُن التكليف والابتداء بمثله. وسندل علىٰ ذلك في فصل نفرده.

و يجب أيضاً أن يكون مُنْعِماً بما يجب له من العبادة(٢)، لأن في التكليف مايقع علىٰ جهة العبادة، والعبادة تتبع النعم المخصوصة المتميزة بصفات:

منها ـ أن تكون مستقلة بنفوسها لا تحتاج الىٰ غيرها.

---

(١) في هـ «أن يصان».

(٢) في م «مع العبادة».

و منها ـ أن تكون اصولاً لـلنعم كلها، فلا تدخل نعمة غيره تعالى في كونها نعمة إلا مستندة اليها، ومفتقرة الى تقدمها.

و منها ـ أن تبلغ الغاية العظمى في المنزلة والكثرة التي تقتضيها المصلحة.

و لا يلزم علىٰ هذه الجملة أن يستحق بنعم بعضها على بعض جزء من العبادة، وذلك أن العبادة غاية في الشكر و نهاية، وانما يستحق بنعم مخصوصة موصوفة، فلا يجوز فيه الانقسام والتبعيض، كما لا يجوز ذلك [في الشكر](١).

و ممـا يجب كون المكلِّف أيضاً عليه أن يكون عالماً بشرائط التكليف في المكلَّف، من إقدار وغيره من سائر ضروب التمكين وازاحة العلل.

فصل

(في بيان الغرض بالتكليف ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق)

الوجه في حُسن التكليف أنه تعريض لمنزلة عالية لا تُنال إلا به، والتعريض للشيء في حكمه، ومعنى ذلك أنّ أحدنا اذاحَسُن منه التوصل الىٰ بعض الامور حَسُنَ من غيره أن يعرضه له، فلهذا فاما أن التعريض للمنافع منفعة، والتعريض للمضار مضرة. ولابدّ من بيان التعريض، ففيه عقدنا الكلام.

إن التعريض هو تصيير المعرَّض، بحيث يتمكن من الوصول إلىٰ ما عُرض له، ولابدّ من ارادة المعرِّض الفعل الذي عُرض له، وعرّض للمستحق عليه، أو التوصل به اليه.

و يجب أن يشترط أيضاً أن يكون عالماً أو ظاناً وصول المُعرَّض الىٰ ما عرض له، متى فعل ما هو وصلة اليه. أما تكامل الصفات التي معها يتمكن

---

(١) الزيادة من م.

من الفعل له فلابدّ منه، لأنّ أحدنا لا يكون معرِّضاً لغيره لمنافع وفضائل إلا مع تمكن المعترض من الوصول اليها.

و انما اعتبرنا الارادة في التعريض، لأنّ التمكين يستوي فيه ماعُرِض له ومالم يعرض من الافعال، فلابدّ من أمر مخصّص. ولأن أحدنا لو مكّن غيره بالمال من المنافع والمضار معاً، لم يكن معرِّضاً له للمنافع دون المضار إلا بالارادة.

و القديم تعالىٰ اذا أقدر المكلَّف ومكّنه و خلق فيه بالشهوة وأمكن أن ينال بها المشتهى كما أمكن أن يتجنَّبه على وجه يشق فيستحق عليه الثواب، فليس بتخصيص أحد الوجهين دون الآخر إلا بالارادة.

و ليس لأحد أن يقول: يكفي في تخصيصه ومزيته اعلامه وجوب الواجب وقبح القبيح، وأحد الأمرين داع والآخر صارف.

لأن هذا يوجب أن لوكره منه الفعلَ مع هذا الاعلام أن يكون معرِّضاً له، وأن يكون أحدنا لو مكَّن غيره من المال وأعلمه ونبهه على حسن الحسن وقبح القبح، أن يكون معرِّضاً للانفاق في الوجوه الحسنة دون القبيحة بالاعلام، وان كره منه الانفاق في الحسن.

فأما وجه اشتراط العلم بالوصول إلىٰ ماعرِّض له أو الظن في من لا يتمكن من العلم، فهولو لم يكن(١) ذلك شرطاً ومعتبراً، لجاز أن يكون من عرَّض منا غيره الأمر من الامور يتوصل اليه بعض الأفعال عالماً بأنه وان فعل بتلك الوُصلة لا يتصل الى ذلك الأمر ولا يناله، ويكون مع هذا معرّضاً [للانفاق](٢)، وقد علم خلاف ذلك.

و لا يجب أن يكون تعالىٰ من حيث عرَّض للثواب مريداً له في حال

---

(١) في هـ «لو يكن».

(٢) ليست الكلمة في م.

التعريض والتكليـف، بل يكفي في كونه معرِّضاً له ارادته للفعل الذي يستحق بـه الثواب، ولذلك يوصـف أحـدنا بأنه عرَّض ولده لـلـفضل والمدح المستحق على العلـوم والآداب، اذامكّنه مـن ذلك وأزاح علـلَهُ وأراد منه الـوصلة الـيه، وان لم يرد في حال التعريض مدحـه علىٰ تلك الفضائل، بل يكفي في تعريضه له أن يكون مريداً للأفعال التي توصل اليه.

و انما قلنا في التكليف إنه تعريض للثواب، إنه لو لم يكن كذلك لما كان حسناً، لأنه إن خلا من غرض كـان عبثاً، وان كان لغرض فـيه المضرة كان قبيحاً، فلابدّ من أن يكون تعريضاً للنفع. ولا يجوز أن يريد به نفعاً لا يستحق به ولا يوصل به الـيه، فيجب أن يـكون الغرض وصولـه الىٰ الثواب المستـحق بهذه الأفعال.

و انما قلنا مـنزلة الثواب لا تـنال إلا بالأفعال التي تـناولها التكليف، لأن الابتداء بـالثواب والاستـحقاق قـبيح لمقـارنة التعظيم له، وقبح الـتعظيم المبتدأ معلوم، وليس يستحـق الثواب إلا بهذه الأفعال التي تعلق به التكليف، فثبت ماقصدناه.

و يُـبنى على الجملَة التى بـينـاهـا مـا يمضى في الـكـتب كـثيراً، من أن التكليف متى صحّ وحَسُن وجب، فلا واسطة له بين حالتي الـوجوب والقبح، لأن المكلَّف اذا تكاملـت شروطه في جميع وجوه التمكين وجعل الفعل الواجب شاقاً عليـه وكان مـتردداً للدواعي وانتفى عنـه الالجاء، وجب تكليفـه، ويقبح التكليف مع انتفاء بعض هذه الشروط أو جميعها.

و انما قلـنا وجوب الـتكليـف مع تكامـل الشروط، لأنه متى انـتفى وجب كونه تعالىٰ إما عـابثاً أو مغرياً بالقبيح. و بيان ذلك: انه تعالىٰ اذا كان قادراً على أن يغنيه بـالحسن عن القبيح فلم يفعل وأحوجه اليه بالشهوات المخلوقة فيه والتخلية بيـنه وبينه، فاما أن لا يـكون له غرض فالعبـث حاصل، ولا غرض

بعد ذلك إلا التكليف، وان يكون مُلزماً تجنّب المشتهى، وان شقّ ذلك للمنفعة العظيمة بالثواب، فان لم يكن ذلك فالاغراء بتقوية الدواعي الى نيله.

و لا يلزم أن تكون البهائم مغراة بالقبيح لأجل الشهوة، وذلك لأن معنى الاغراء لا يصح في البهائم، وانما يصح فيمن يتصور في العواقب، ويأمن المضرة فيها، وهذا مما يختص به العقلاء.

فان قيل: فما وجه الحكمة في ابتداء الخلق؟

قلنا: وجه ذلك لا يخرج عن ثلاثة أقسام: إما نفع المخلوق، أو أن ينفع غيره، أو أن يكون ارادة لما ذكرناه مع تعري ذلك من وجوه القبح. واذاحسن الخلق لنفع المخلوق، حسن ذلك لنفعه، ولينتفع به. لأنه اذاحسن لأحد وجهين كان أولى بالحُسن مع اجتماعها، واذاحسن منه تعالى أن يخلق لينفع بالتفضل، فأولى أن يحسن خلق من خلقه لينفعه من هذا الوجه ومن غيره.

و لهذا قلنا: إن المكلّف مخلوق لينتفع بالتفضل ولينتفع بالثواب، وان كان في المعلوم أن ايلامه مصلحة له أو لغيره، فقد خلق أيضاً لينتفع بالعوض، فيتكامل فيه الوجوه الثلاثة. فأما غير المكلف فانما خلق لينتفع بالتفضل والعوض ان كان في ايلامه مصلحة لمكلف.

فان قيل: فما أقل مما يحسن منه تعالى أن يخلق ابتداء.

قلنا: خلق حيّ وخلق شهوة فيه لمُدرِك موجود يدركه فيلتذّبه، وليس يجب أن يكون ذلك المُدرك غير هذا الحيّ نفسه، لأنه جائز أن يشتهي الحي أن ادراك (١) بعضه أو ممايحل في بعضه من المدركات، ولابدّ أيضاً من فعل

(١) كذا في النسختين وفي هامش م «يدرك خ».

ارادة لخلق ذلك الحيّ ولحياته وشهوته، لأن العالم اذا فعل شيئاً وليس بممنوع من الارادة فلابدّ من أن يريده، لأن الداعي الى المراد داع الى ارادته. ولهذه الجملة قيل في الكتب: إن تقدم الجماد على الحيوان قبيح من حيث [كان عبثاً](١).

فصل

(في بيان صفات الافعال التي يتناولها التكليف)

لابدّ في كل فعل تناوله التكليف من صحة ايجاده من المكلّف على الوجه الذي كُلِّفه، لأنّ ذلك تمكين فلا يحسن التكليف إلا معه، ومن شروطه تقوية القديم تعالى دواعي المكلَّف الى فعله باللطف وما جرى مجراه مما لاينافي التكليف. وذلك أيضاً يجري مجرى التمكين في الوجوب، ومن شرطه أن يكون الفعل مما يستحق به المدح والثواب.

و الوجه في ذلك: أن وجه حسن التكليف اذا كان هو التعريض للثواب على ما قدمنا لم يجز تناوله إلا لما يستحق به الثواب، ولما كان يستحق به الثواب ينقسم الى ما يستحق به العقاب بالاخلال به -وهو الواجب- والى ما لا يستحق ذلك على الاخلال به وهو الندب، جعلنا التكليف لا يخرج عن الواجب والندب، ونفينا التكليف بالمباح، لأنه ممّالا يستحق مدحاً ولا ثواباً.

فصل

(الكلام فيما يتعلق بالمكلَّف وما يجب أن يكون عليه)

اعلم أن الكلام في صفات الذات فرع على معرفة الذات وتمييزها،

---

(١) الزيادة من م.

والحيّ وان كان نفسه ضرورة ولا يشك فيها فذلك علم جملة، والاختلاف واقع في من هو الحيّ المدرك القادر العالم على جهة التفصيل، ولهذا ضعف الاستدلال على أن الحيّ مناهو هذه الجملة بما مضى في الكتب: بأنا لا نعلم أحوالاً لنا كثيرة ضرورة كعلم الانسان بكونه قاصداً ومعتقداً، والعلم بالصفة فرع على العلم بالموصوف، فكيف يكون العلم بالحيّ طريقة الاستدلال. فثبت أنه هذه الجملة المشاهدة المعلومة ضرورة.

و انما ضعفت هذه الطريقة لأن لقائل [أن يقول]:(١) إن أحدنا يعلم نفسه ضرورة لكن على الجملة، فصح أن يعلم صفاته أيضاً بالضرورة.

و غير ممتنع أن يعرف الأصل على طريق الجملة من يعرف الفرع على جهة التفصيل. ألا ترى من استدل على أن للاجسام محدثاً يعلم محدثها على طريق الجملة دون التفصيل، ويجوز أن يستدل على كونه قادراً عالماً حياً، فيعلم صفاته على التفصيل وعلى أن قال: إن الحيّ هو هذه الجملة لا يعلم على التفصيل بنسبة الحي التي متى انقضت خرج من كونه حياً ويميزها من سائر الجملة ضرورة، وانما يرجع فيه الى الاستدلال، وتعيينه وتمييزه لا دليل عليه.

فقد صار الأصل معلوماً جملة والفرع معلوماً تفصيلاً. ولابدّ من الكلام في الانسان وماهو ثم الكلام في صفاته.

فصل

(في ماهية الانسان)

لما أحوجنا الكلام في التكليف الى بيان ما هو المكلّف لتعلقه به وجب

---

(١) الزيادة من م.

بيـانه. والمكلَّف هـو الحيّ، ويسـمىّ الحيّ منا انسـاناً وان يسـمىّ الحي من الملائكـة(١) والجنّ بـأسماء أُخـر، [وكـذلك الحي مـن البهـائم يسـمى بأسماء آخر](٢) مـوضوعـة لذلك الجـنس(٣)، والفـلاسفـة يسمّون الحـي الفـعّال بأنه نفس.

و الحيّ على المـذهب(٤) الصحـيح هـو هذه الجمـلـة التي نشاهدها دون أبعاضها، وبه تعلقت الأحكام من أمر ونهي ومدح وذم.

و قـد خـالـف في ذلك قـوم، و قـالـوا: إن الحـيّ الفـعّـال هـو الذات من الذوات ليست بجوهر متـحيِّز ولا حالّ ولا عرض في هذه الجـمـلـة، وان كان يـفعـل فيها ويـدبرها ويصرفهـا. وهذا المذهـب محكـي عن معمَّر والـيه كان يذهب ابنا نوبخت.

و قـيـل: إنـه جـزء في الـقـلـب، على مـا حـكـي عـن ابـن الـراونـدي و الفوطي (٥).

و قال الاسواري: هو ما في القلب من الروح.

و قال النظام: إنه الروح، وهو الحياة المداخلة لهذه الجملة.

و حـكـي عن بـعض المـتأخـريـن: إنه جسم رقـيق ينسـاب في جمـيع هذه الجملة.

و الذي يدل عـلى صحة مـا ذهبنـا اليه: ان الاحكـام الراجعة الى الحيّ كـلها نجدها تظهـر في هذه الجملة ومنها ،لأن الادراك يقـع بأعضائها، والتألم والتلذذ تابـع للادراك ، والفعل المبتدأ يظهر في أطرافها، فلابدّ من اسناد ذلك

---

(١) في النسختين «هو الملائكة». (٢) الزيادة من م. (٣) في هـ «للجنس».

(٤) في النسختين «على مذهب الصحيح».

(٥) مشوش في النسختين، والظاهر أنه يريد هشام بن عمرو الفوطي أحد رؤوس المعتزلة. انظر تبصير المشتبه ١١١٥/٣.

اليها والى ماله تعلق معقول بها، واذا أفسدنا جميع [ماادعي](١) من وجوه التعلق لم يبق إلا ما ذكرناه.

و لا يجوز أن يكون الفاعل في هذه الجملة خارجاً عنها وليس فيها، كما يحكى عن معمّر ومن وافقه، لأن هذا المذهب يقتضي أن يخترع الافعال في هذه الجملة ويبتدئها، لأن القدرة على مذهبهم الفاسد(٢) قائمة به لا بهذه الجملة. وهذا يبطل بمانعلمه ضرورة من أن أحدنا قد يتعذر عليه حمل بعض الأجسام باحدى يديه أو يثقل، فاذا استعان باليدين تأتى المتعذّر أوخف المستثقل، لأنه لا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطرار مع القول بالاختراع،وأن هذه الأعضاء ليست بمحالّ للقُدَر، ولا يصح إلا على مذهب من أثبت في اليد اليمنى من القدر ما لا يصح أن يعقل به إلا باستعمالها ومباشرتها،وأن القادر وان كان قادراً بما في اليمين واليسار لا يصحّ أن يفعل بِقُدر الجميع مع استعمال احدى اليدين.

و بهذه الطريقة أيضاً يعلم أنه ليس بمعنى في القلب و يبطل هذا المذهب ليستا بمحالّ للقُدَر، وانما تحلّ القُدَر المعنى الذي في القلب،لما صحّ ظهور الحركات في الاطراف، لأنها إن كانت على جهة الاختراع فقد أبطلناه، وان كانت على سبيل التوليد فقد علمنا خلافه، لأن ذلك يقتضي الجذب من القلب والرفع، وقد علمنا أن اليد تتحرك من غير أن يسري اليها من القلب حركة.

و مما يبطل هذين المذهبين معاً ـ يعني مذهب معمّر(٣) ومن قال إنه معنى في القلب ـ أن المريضَ المدنف قد ينتهي به المرض الى تعريض تعذر تحريك يده عليه مع احتمالها للحركة، فلو كان الانسان مخترعاً لجاز أن يخترع بقُدَره

(١) الزيادة من م. (٢) في النسختين «القائد». (٣) في النسختين «مذ معمر».

التي هي قائمة به على كل حال في الأعضاء الفعل مع المرض [و محال أن يكون المرض أخرج العضو عن احتمال الحركة، لأن غير المريض يحركها، فاذا كان المرض](١) ما نفى قُدَر اليد على ما يقوله، فما الموجب لتعذر ذلك؟ والقادر الفاعل عندهم ماخرج عن كونه قادراً.

و هذا الوجه أيضاً يلزم من قال: ان الانسان جزء في القلب يحرّك الاطراف لا على جهة الاختراع.

و مما يبطل مذهب معمر ومن وافقه: أن الانسان يجد كونه مريداً من ناحية قلبه، واذا أدمن الفكر والنظر وجد التعب والألم في جهة قلبه، فلولا أن القلب محل لذلك لم تكن هذه الأحكام، فلا وجه لهاإلا مانذهب اليه.

و يبطل ذلك زائداً على ما ذكرناه: أن الفاعل لو كان غير مجاور لهذه الجملة ولا حالّ فيها وانما يخترع اختراعاً، لم يكن بعض الحمل بذلك أولى من بعض، فأيّ وجه للاختصاص.

فان قيل: ليس بمنكر أن يختص بصحة الفعل في بعض هذه الاشخاص دون بعض لضرب من التعلق وان لم يعلم على سبيل التفصيل، كما يقولون: إن الحالّ من الاعراض في المحال يختص ببعض الجواهر دون بعض، فلا يصحّ وجوده في غيره، وكذلك ما كان به الحي زائداً بعينه من الاجزاء لا يجوز أن يضم الى حيّ آخر.

قلنا: بين الامرين فرق واضح، لأنا لما جعلنا العرض مختصاً بمحله لم يجز أن يوجد في غيره على وجه من الوجوه، وكذلك الجواهر التي يختص زائداً لا يجوز أن يختص بغيره على وجه، وانتم تقولون إن الفاعل في الجسد لوزيدت فيه الاجزاء الكثيرة وانضمت اليه، لكان ذلك الفاعل يفعل فيه على حدّ ما كان

---

(١) الزيادة من م.

فاعلاً فيها قبلها، ويقولون إنه تعالىٰ قادرٌ من الاجزاء التي اذا انضمت الىٰ هذه الجملة كان الفعل واقعاً في الجميع على ما لا يتناهى، فما المنكر من أن يبني الله تعالى هذه [الاجزاء](١) التي اذا زادها في جسم زيد فعل فيها شخصاً آخر، فيفعل فيه زيد كما يفعل في الشخص الاول، لأن هذه الاجزاء مما يصح أن يفعل فيها زيد ومما يختص بالتعلق بها وليس لغيره بها تعلق.

و بعد، فما الوجه علىٰ هذا المذهب في خروج الحي الفاعل القادر من صفاته وعدمه عند ضرب رقبة هذا الجسم أو قطع وسطه، وليس لنقض بنية هذا الجسم تأثيره في خروجه من صفاته.

و هذا [ممّا](٢) لا يعقل من قولهم، ولا يصح تصوره، لأنا اذا أوجبنا خروج الحي من كونه حياً ينقض بنية الحياة، فقد أحلنا الىٰ أمر مفهوم. واذا قلنا: إن عدم المحل يوجب عدم الحالّ، فقد أشرنا الى معقول. وكذلك سائر ما تعلق بعضه ببعض من وجه معقول.

و بعد، فكيف خرج ذلك الحيّ من كونه على صفاته، ويبطل بقطع الوسط، ولم يخرج بقطع اليد والرجل، والحكم فيها واحد فيما ليس بمجاور لهذه الجملة والحالّ فيها. وسواء قيل: إن ذلك الحيّ عند ابانة الرأس أو خرج عن صفاته ولم يعدم، لأنه لا وجه معقول يقتضي ذلك.

و مما يدل ابتداءً علىٰ أن الحيّ هو هذه الجملة المشاهدة: أنا نجد أحكاماً وصفات تظهر من هذه الجملة يمكن أن تكون متعلقة بها ومستندة اليها، فيجب أن لا يتجاوزها. لأن القول بتعليقها بغيرها وهو غير معلوم، والعدول بها عن الجملة المعقولة مع امكان التعلق يؤدي الى الجهات والىٰ تجويز أن تكون الصفات التي تستحق عن المعاني المعقولة متعلقة بغيرها من طبع أو

---

(١) الزيادة من م. (٢) الزيادة من هـ.

غيره، وأن يكون السواد لم ينف البياض الطارئ على محله بل نفاه غيره. وكذلك القول في استحقاق المدح على الأفعال أو الذم في تجويز تعليقه بغير المعقول الذي ظهر حكمه.

و يدل أيضاً على ذلك: أن الادراك على مابيناه يقع بكل أعضاء هذه الجملة، فلو لم يكن في الأعضاء حياة لكانت كالشعر والظفر لا يدرك بها، واذا كان لابدّ من حياة تحل الأعضاء ـ ومحال أن توجب الحكم لكل ماحلته، لأن ذلك يقتضي كون هذه الجملة احياء كثيرين ـ فكانت لا تتصرف بارادة واحدة، ولا يكون كالشيء الواحد، ولا يسع بين هؤلاء الأحياء الاختلاف والتمانع، ولجرت هذه الجملة مجرى أحياء كثيرين ضم بعضهم الى بعض، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

و من المحال أيضاً أن تكون هذه الحياة توجب الحكم لغير هذه الجملة لفقد الاختصاص، ولأنه ليس واحد في ذلك بأولى من غيره، ولا يجب أن توجب الحياة الموجودة في البعض الحكم لبعض آخر لفقد الاختصاص أيضاً. واذا لم يصح كون الحيّ غير هذه ولا بعضها ولا كل جزء منها ثبت ما نذهب اليه من أنّ الحيّ(١) بهذه الصفات(٢) الموجودة في أحد الاجزاء هو الجملة التي هذا بعض لها.

و قد بطل مذهب النظام ببعض ما ذكرناه، ويبطله أيضاً: ان أحدنا قد يحرك يديه في جهتين مختلفتين في الحالة الواحدة، فلو كان الحيّ شيئاً في هذا الجسم لم يصح ابتداء الحركات مع اختلافها في الاطراف.

و أيضاً فان اليد اذا شلت لم يمكن من قبضها وبسطها ما كان يمكن وهي صحيحة، فلو لا أن هذه الأعضاء من جملة الحيّ لما وجب ذلك، ولو

---

(١) في م «من أن الحق».

(٢) في هامش هـ «الحياة خ ل».

كان الحيّ منفصلاً عنها لم يؤثر بغير صفاتها في فعلها فيها.

و ليس يمكن القول بأنها خرجت بالشلل من احتمال الحركة، لأن الله تعالٰى يحركها. وغير هذه الجملة التي اليد الشلاء متصلة بها أيضاً يحركها، ولولا احتمالها للحركة لم يجز ذلك.

و بعد، فان أشار بالروح الى الحياة التي يقول إنها عرض بالحياة، لا يصح فيها أن تكون حيّة عالمة قادرة. وإن أراد به الهواء المتردد في مخارق هذا الجسم، فذلك أيضاً ممّا لا يصحّ أن تحله الحياة، ولا يدرك الألم واللذة به وهو على صفته، وإن لم يرد(١) ذلك فهو غير معقول.

على أن الادراك يقع بظاهر الجسد، فيجب أن تكون الحياة في الظاهر موجودة والفعل يقع ابتداءً في الاطراف، فلو كان المحرِّك لها شيئاً مداخلاً لهذا الجسم لكانت الحركة على سبيل الجذب والدفع، وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك.

و بعد، فما السبب الموجب لتلف هذا الروح المداخلة عند قطع الوسط والرأس، ولم تتلف عند قطع اليد أو الرجل. فعلى مذهب النظام من الكلام يبطل قول من يذهب في الانسان أنه جسم رقيق منساب الٰى جميع هذه الجملة، لأن هذا المذهب يضاهي مذهب النظام. واحترس الذاهب اليه مما يلزم النظام في الفرق بين قطع الرأس واليد، بأن قال: اليد اذا قطعت تقلص الباطن فلم يتلف واذا قطع الرأس انقطع الظاهر والباطن.

و هذا تعلل بالباطل، واذا جاز التقلص(٢) باليد جاز في الرأس والوسط، واذا جوّزناه لم نأمن في من قطع رأسه ووسطه أن يبقى حيّاً.

و قد أُلزم قائل هذا المذهب أن يكون الادراك بظاهر الجسد متناقضاً

---

(١) في هـ «لم يردد».

(٢) في هـ «التلقص».

لمجاورة الاجزاء التي فيها الحياة لما لا حياة فيه، كادراك العضو الخدر. وهذا غير لازم، لأن التناقض انما يكون بالاضافة الى ادراك متكامل كما يقوله في العضو الخدر والتسليم، فاذا كان مذهب القوم في جميع الأعضاء أن فيها أجزاء لا حياة فيها وأجزاء فيها الحياة، فالتناقض الى ماذا هي.

و مما(١) يجب علمه أن الذي قوى الشبهة في الانسان حتى ذهب القوم في الخطأ الى كل مذهب،انهم استبعدوا أن ترجع الصفة الواحدة الى جملة من الاجزاء، وان انضم ما ليس بحيّ الى ما ليس بحيّ فيصير حيّاً، والامور التي لا تدخل تحت الضرورة وانما المفزَع فيها الى الدليل ويجب اتباع ما يدل الدليل عليه فيها، ولا معنى للتعجب بما يقُود اليه الادلة وانما العجب من قول لا دليل عليه كائناً ماكان.

و رجوع الصفة الواحدة الى جملة أجزاء من الجائز، فاذا دلّ عليه الدليل وجب اثباته، وذلك [في الجواز](٢) كرجوع الصفات الكثيرة الى الذات الواحدة. وقد علمنا أن الحيّ هو الجملة دون أبعاضها، لأن الاحكام كلها ترجع الى الجملة دون أجزائها من مدح وذم، ومعلوم للانسان ضرورة أنه مدرك واحد مريد واحد، واذا اعتبرنا ذلك فوجدنا الحيّ منايفتقر الى معنى يكون به حياً، وعلمنا أن الحياة لا توجب له هذا الحكم إلامع غاية الاختصاص، واستحال حلول الحياة الواحدة في جميع الاجزاء، واستحال أيضاً أن يكون المحل بها حياً، فلم يبق في تعلق الحياة بالجملة وايجابها الحال لها، ولما وجدنا الحيّ يخرج من كونه حياً عند نقض بنية هذا الجسم. علمنا أن الحيّ يفتقر إلى بنية وان لم يوقف على تفصيل ذلك وتحديده.

و ليس يمتنع أن ينضم ما ليس بذي صفة إلى ما ليس له تلك الصفة،

---

(١) في هـ «وهنا مما».

(٢) الزيادة من م.

فتحصل الصفة التي ما كانت لكل واحد منهما. ألا ترى أنه قد ينضم الى ماليس بمعجز ولا خارق للعادة الى ما هو كذلك فيصير معجزاً وخارقاً للعادة، وما ليس بمحكم من الأفعال ولا دال على كون فاعله عالماً الى ما هو كذلك، فيصيران بالاجتماع دالة على العلم، وما ليس بجسم الى ماليس جسماً فيصير جسماً، والمحل ليس بمتحرك قبل وجود الحركة، فاذا وجدت الحركة فيه وهو أيضاً غير متحرك (١) صار متحركاً.

فصل

(في الصفات والشرائط التي يكون عليها المكلَّف)

لابدّ من كونه قادراً حتى يصح منه ما كُلّف من الأفعال، وفقد كونه بهذه الصفة يقتضي تكليف ما لا يطاق، وقد بينا قبحه.

و يجب أن يكون عالماً بما كُلّف، أو متمكناً من العلم بذلك، لأن فيما كلف ماله صفة المحكم من الفعل، وذلك لا يقع إلا من عالم. ولأنه لا يستحق الثواب بالواجب إلا اذا فعله لهذا الوجه، فيجب أن يكون عالماً بصفات الافعال. وكذلك القبيح انما يستحق على الامتناع منه الثواب اذا امتنع بقبحه، ولأنه لابدّ أيضاً أن يعلم أنه قد أدى ما كلف، وإلا فهو غير آمن مع بذلِ المجهود من أن يكون مفرطاً.

و لما كانت هذه العلوم تحتاج الى كمال العقل وجب أن يكون المكلَّف كامل العقل. والعقل هو مجموع علوم تحصل للمكلَّف، وهذه العلوم وان لم تكن محصورة العدة فهي محصورة الصفة، لأن الغرض في العقل لا يرجع اليه وانما يراد وصلة الى اكتساب العلوم التي كلفها ووقوع الأفعال على الوجوه

---

(١) في هـ «غيرمتحركة».

التي تناولها التكليف، فوجب أن يحصَل للمكلّف من العلوم مايتمكن معه من هذين الوجهين.

و لما كان للعلوم من تعلق البعض بالبعض ما ليس لغيرها، وجب حصول كل ما لا تسلم هذه العلوم إلا معه ولا يثبت إلا بثبوته. وتفصيل ذلك يطول.

و قد قُسمت العلومُ المسمّاة عقلا الى ثلاثة أقسام: أولها العلوم باصول الادلة، وثانيها ما لا يتم العلم بهذه الاصول إلا معه، وثالثها ما لا يتم الغرض المطلوب إلا به.

مثال الاول: العلم بأحوال الاجسام التي يتغير عليها من حركة وسكون وقرب وبعد، والعلم باستحالة خلق الذات من النفي والاثبات المتقابلين، والعلم بالفاعلين(١)، وتعلق الافعال بهذه الأحوال، وليس يصح العلم بذلك إلا ممن هو عالم بالمدركات أو ممن يعلمها متى أدركها، وممن اذا مارس الصنائع علمها.

و العلم بالعادات من اصول الادلة الشرعية فلابدّمنه. وهذا هو مثال القسم الثاني، وقد ألحق قوم بذلك العلم بمخبر الاخبار على خلاف فيه.

فأمّا مثال القسم الثالث فهو العلم بجهات المدح والذم والخوف وطرق المضار حتى يصح خوفه من اهمال النظر، فيجب عليه النظر والتوصل به الى العلم.

و الذي يدل على ما بيناه هو العقل دون ما قاله صنوف المبطلين ان عند حصول هذه العلوم وتكاملها يكون الانسان عاقلاً، ومتى لم يتكامل لم يكن عاقلاً، وان وجد على كل شيء سواها، فدلّ ذلك على أنها العقل دون غيرها.

---

(١) في هـ «بالفاعلينا».

و انما سميت هذه العلوم عقلاً لأمرين: من حيث تمنع وتعقل مما تدعو النفس اليه، من القبائح التي تتعلق به الشهوات، تشبيهاً بعقال الناقة. والأمر الآخر أن مع ثبوت هذه العلوم تثبت العلوم التي تتعلق بالنظر والاستدلال، فكأنها عاقلة.

و لهذه الجملة لم نصفه تعالىٰ بأنه عاقل وان كان عالماً بجميع المعلومات.

و ممّا يجب كون المكلّف عليه أن يكون متمكناً من الآلات التي يحتاج اليها في الافعال التى يتعلق بها تكليفه، لأن فقد الآلة يجري مجرى فقد القدرة في قبح التكليف، ولأن تعذر الفعل مع فقدها لتعذره مع فقد القدرة، إلا أن الآلات علىٰ ضربين: منها ما لا يقدر تحصيله إلا الله تعالىٰ، كاليد والرجل، فيجب مع التكليف أن يحصّله تعالىٰ للمكلّف في وقت الحاجة اليه. والضرب الآخر يتمكن العبد من تحصيله من نفسه، كالقلم في الكتابة، والقوس في الرمي، فلا يجب عليه تعالىٰ تحصيله بل التمكين من تحصيله، والايجاب لذلك كافٍ.

و لما كانت الافعال علىٰ ضربين: ضرب لا يحتاج في الوجه الذي يقع عليه الارادة كردّ الوديعة، وضرب آخر يحتاج الى الارادة كقضاء الدين والصلاة الواجبة. جاز أن يكلف من منعه من الارادة ما لا يحتاج اليها، ولم يجز تكليفه ما يحتاج الى الارادة(١) مع المنع من الارادة.

و ممّا يجب أن يكون المكلّف عليه صحة كونه مشتهياً ونافراً وآلماً وملتذاً. وانما قلنا ذلك لأن الغرض بالتكليف اذا كان هو التعريض للثواب، ولن يصحّ استحقاق الثواب إلا بما على المكلّف في فعله لو تركه مشقة، وانما يشق عليه الفعل بأن يكون نافر الطبع عنه ومشتهياً لما كلف العدول عنه.

---

(١) في م «الى ارادة».

و لهذه الجمل قيل: إنه لابد من مشقة على المكلف في الفعل نفسه، أو سببه، أو فيما يتصل به. وفي تفصيل هذه الجمل طول.

و من الشرائط المراعاة في المكلَّف كونه مُخَلّى وارتفاع ضروب المنع، لأن مع المنع ـسواء كان منه تعالىٰ أو من غيره- يتعذر الفعل ويقبح تكليفه مع التعذر لأي جهة كان التعذر، فان القبح لا يختلف.

فان قيل: جوّزوا أن يكلفه تعالىٰ بشرط زوال المنع.

قلنا: لا يحسن الاشتراط في التكليف ممن يعلم العواقب، وانما يحسن ذلك من أحدنا لفقد علمه بالعاقبة، فيشترط ما يخرج تكليفه من القبح الى الحُسن.

و لو جاز ذلك جاز تكليفه تعالىٰ من يعلم أنه يعجز بشرط ارتفاع العجز، أو من يعلم أنه يموت بهذا الشرط (١)، وما يجب اشتراطه وأن الالجاء عن المكلف والعلة في ذلك: أن الغرض بالتكليف اذا كان التعريض للثواب، فما أخرج المكلف من استحقاق المدح بالفعل أجدر أن لا يستحق به الثواب، والالجاء يسقط استحقاق المدح في أن يفعل أو لا يفعل معاً.

ألا ترىٰ أنه لا يستحق مدحاً من لم يقتل نفسه و الحميم من ولده اذا زالت الشبهة، وكذلك لا يستحق مدحاً على الهرب من السبع والنار. ولأن الفعل انما يُستحَقّ به المدح متى فعل هذا حسنه ووجوبه، والملجأ يفعل الفعل خوفاً من المضرة ودفعاً لها.

والالجاء على قسمين:

أحدهما: يجري مجرى المنع، وهو أن يُعلم الله تعالىٰ العبدَ أنه ان رام بعض الافعال منعه منه، فيكون ملجأ الىٰ أن لا يفعله. ومثاله في الشاهد من غلب في ظنه بقوة الامارات أنه إن رام قتل بعض الملوك يمنع منه(٢)، فهذا

---

(١) في النسختين «بهذه الشرط».

(٢) في النسختين «نمنع فيه».

ملجأ الى أن لا يقتله. وبهذا الوجه كان أهل الآخرة ملجأين الى الامتناع من القبيح، لأن الله تعالى أعلمهم أنهم متى راموا القبيح منعوا منه.

و القسم الآخر من الالجاء: ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارة الشديدة، كمن أشرف على الجنة وعلم ما فيها من المنافع فهو ملجأ الى دخولها، ومن خاف القتل إن أقام في بعض الاماكن فهو ملجأ الى مفارقته.

و الالجاء ينقسم: فمنه ما لا يخرج من كونه الجاءً ولا يتغير حاله، وهو الالجاء من حيث الاعلام بالمنع. وأما الالجاء الراجع الى المضار والمنافع، فهذا يجوز تغيره وخروج ما هو الجاء منه عن صفته. ألا ترى أنّ الملجأ من الهرب من الاسد، وعند التغوُث عند الضرب الشديد فقد يجوز أن يرغب في الثواب العظيم، فلا يهرب منه ولا يتغوّث.

و قد ثبت مع الالجاء الاختيار للافعال التي لم يتناولها الالجاء، لأن الحيّ لخوف من الاسد الى الهرب هو مخيَّر في الجهات التي يأخذ فيها، فأما الملجأ الى الكف عن قتل بعض الملوك لعلمه أنه يُمنع منه متى رامه فلا شبهة في أنه مخيَّر في أفعاله، وان كان ملجأ من الكف عن القتل.

و ليس من شروط الكف أن يعلم أنه مكلَّف، لأنه إن اريد بذلك أنّ مكلِّفا كلفه فهذامّما لا اعتبار به، لان المكلَّف قد يعلم وجوب الفعل عليه، ويتمكن من أدائه على الوجه الذي وجب، وان لم يعلم أنّ له مكلِّفاً فلا حاجة به الى هذا العلم.

و إن اريد بأنه مكلف العلم بوجوب الفعل عليه أو التمكين بهذا العلم، وان لم يكن ذلك مضافاً إلى موجب ومكلِّف، فذلك شرط لا محالة قد بيناه.

وليس من الشروط أيضاً أن يعلم المكلَّف قبل الفعل أنه مكلَّف للفعل لا محالة، وانما أوجب عليه قطعاً، لأن ذلك لوكان شرطاً لكان المكلَّف يقطع على أنه سيبقى الى وقت الفعل، وهذا يوجُب الاغراء بالقبيح. ولأن كل

مكلف يجوّز الاخترام في كل زمان مستقبل، وهذا في القطع على البقاء.

و لٰا يلزم على هذا ما يُذهب اليه في الانبياء عليهم السَّلام ومن يجري مجراهم في العصمة من الائمة علىٰ جمعهم السَّلام، أنهم ربما علموا البقاء قطعاً، وأن النبي «ص» لابد أن يعلم أنه سيبقى الى حين أداء ماحُمله(١) من الشرع، وذلك أن معنى الاغراء في المعصوم الموثوق بأنه يفارق قبيحاً زائل.

فان قيل: اذا كان المكلَّف عندكم لٰا يعلم أنه مخاطب بالصلاة ومكلف لفعلها إلا بعد أن يفعلها وقبل ذلك يجوز الاخترام، ويجوّز أن لٰا تكون عليه واجبة، فكيف يلزمه فعل الصلاة مع تضيق الوقت وايقاعها علىٰ وجه الوجوب.

قلنا: هذا المكلَّف وان جوّز علىٰ نفسه الاخترام فهو يعلم على الجملة أنه لٰا يبقى وهو علىٰ صفة المكلَّف إلا وتلزمه الصلاة، فيلزمه التحرز والتحري من الاخلال بالواجب لئلا يستحق الذم، وانما يتحرز بايقاع الصلاة.

فصل

(الكلام في تكليف الله تعالىٰ من يعلم أنه يكفر)

من خالف في هذا الباب، ربما ظن أن العلم بالتكليف لٰا يطيع(٢) يحيل تكليفه ويمنع أن يراد منه الطاعة(٣)، ومنهم من يجيز ذلك امكاناً ويخالف في حسن هذا التكليف ويدّعي قبحه، وان اختلفوا فيما يذكرونه من وجه القبح.

و ينبغي أن نبدأ بالكلام على من أحال ذلك ثم نتبعه بالكلام على ما خالف في حسنه.

---

(١) في هـ «اذا».

(٢) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «ان العلم بتكليف من لا يطيع».

(٣) في النسختين «من الطاعة».

فصل

(في صحة ارادة ما علم المريد أنه لا يقع)

قد مضىٰ في هذا الكتاب أن الارادة تتعلق بمرادها على جهة الحدُوث، وان يعلم [أو يعتقد صحة أنه جاز أن يريده ولما كان ما المعلوم أنه لا يقع لا يخرج عن صحة الحدوث وان يعلم](١) ذلك من حاله صحّ أن يراد.

و أيضاً فلو كان العلم بأنه لا يقع يحيل ارادته لوَجب مثل ذلك في الظن، وقد علمنا باضطرار أن احدنا(٢) يريد من كثير من المخالفين في الدين الايمان وان غلب في ظنه أنهم لا يفعلون بأمارات تظهر له، ويريد من الجائع وقد قدم له الطعام أن يأكل وأن في ظنه لا يعهده من لجاجة أنه لا يأكل. فلو أحال العلم بأنه لا يقع ارادته لأحال ذلك الظن.

و انما جمعنا بين الامرين، لأن المصحح لكون الشيء مراداً يساوي فيه العلم بصحة حدوثه الاعتقاد والظن، وكذلك المحيل لكونه مراداً يساوي فيه هذه الامور، لأن العلم باستحالة حدوث الذات كالاعتقاد لذلك والظن في احالة تعلق الارادة، فلو كان العلم بأنه لا يقع محيلاً لارادته لساواه في ذلك الظن.

و أيضاً فقد يريد أحدنا من غيره الفعل ثم ينكشف له أنه ماوقع، ولا يفرق هذا المريد بين حالة هذه وبين حالة لو أراد ما وقع، كما لم يفرق بين حالتي كونه معتقداً لما يقع ولما يتعلق لا يقع.

و ليس الارادة في هذا الباب كالعلم، لأن العلم بالشيء على ما هو به، فلا يصح أن يتعلق بحدوث ما لا يحدث. والارادة وان تناولت حدوث الأمر

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «ابن أحدنا».

فليست متعلقة به على ما هو به، فهي جارية مجرى الاعتقاد الذي تعلق بمتعلقه علىٰ ما هو به وعلىٰ ما ليس به، ويجري أيضاً مجرى القدرة في أنه غير ممتنع أن تعلق بما المعلوم أنه لا يحدث اذا كان مما يصح حدوثه.

و قد استدل على ذلك أيضاً بأن النبي صلّى الله عليه وآله كان يريد من أبي لهب الايمان وان علم بخبر الله تعالىٰ أنه لا يؤمن، وانا نريد من جماعات الكفار الايمان في الحالة الواحدة وان علمنا أن ذلك لا يكون.

فصل

(في حسن تكليف الله تعالىٰ من يعلم أنه يكفر)

قد كنا ذكرنا أن التعريض للشيء في حكمه، وان كل من حسن منه التوصل الى أمرين كامور يحسن من غيره تعريضه له اذا انتفت وجوه القبح، وبعكس ذلك القبح، لأن من قبح من التوصل الى شيء قبح من غيره تعريضه له.

و قد علمنا أن أحدنا يحسن منه التوصل الى الثواب بالافعال التى يستحق بها، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يعرضه للثواب ويكلفه فعل ما يوصله اليه.

و اذا حسن منا أن نعرض نفوسنا أو تعرض غيرنا للمنافع المنقطعة، كان أولىٰ بالحسن تعريضاً للمنافع العظيمة الدائمة. وانما استضر الكافر من جهة نفسه لا من جهة(١) مكلِّفه، لأنه أقدم على فعل ما يستحق به العقاب بسوء اختياره بعد أن نهاه الله تعالىٰ عن ذلك وحذّره بوعده عليه ورغبه في خلافه، فهو الذي ضرّ نفسه على الحقيقة دون مكلِّفه، بل قد نفعه مكلِّفه غاية النفع بتعريضه لمنزلة الثواب التي لا يُنال إلا بالتكليف وحثه عليها، وفعل كل ما

(١) في هـ «لان من جهة».

يدعوه ويبعثه عليها.

و الوجه في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر هو الوجه في حسن تكليف من علم أنه يؤمن، وهو التعريض للانتفاع بالثواب. والفرق بينهما ما لا يرجع الى التكليف من اختيار المؤمن بما يؤدي الى نفعه وسلامته، واختيار الكافر ما يؤدي [الى] عطبه(١) واستضراره.

فان قيل: بيّنوا بأن وجوه القبح منتفية عن هذا التكليف ليصح لكم الاستدلال(٢) على حسنه.

قلنا: وجوه القبح في العقول معقولة، وهي أجمع منتفية عن هذا التكليف من علم أنه يكفر. ومتى ادعى في وجه [قبح](٣) هذا التكليف كونه عالماً بأنه لا يؤمن، أو فقد علم بأنه يؤمن، أو كونه عبثاً لا بحصول له، أو أنه اضرار به من حيث أدى الى مضرته. أو قيل: إنه مفيد(٤) لحصول الفساد عنده ولولاه لماحصل، أو أنه سوء نظر لأن العبد لو خُيِّر وأحسن الاختيار لنفسه لم يجز أن يختاره.

فجوابنا عن ذلك: إن من ادعى أن علمه بأنه يكفر وجه قبح، لا يخلو من أن يكون علم ذلك على الجملة [بالضرورة أو من طريق الاكتساب. والاول فاسد، لأن العلم بالقبح والحسن على جهة الجملة](٥) من كمال العقل، كالعلم بقبح الظلم على الجملة، وحسن الاحسان، ولا يقع في هذه العلوم(٦) اختصاص بين العقلاء، ونحن كلّنا لا نعلم ما ادعوا علمه ضرورة.

ولا فرق بين ادعائهم ذلك مع فساده، وبين من ادعى العلم الضروري بحسن التعريض للثواب، وإن علم المعرَّض أن المعرَّض لا يختار.

---

(١) في هـ «ما يؤدي عطية». (٢) في هـ «الاستهلال». (٣) الزيادة من م.
(٤) في النسختين «مفيدة». (٥) الزيادة من هـ. (٦) في النسختين «في هذا العلوم».

و إن كان العلم بذلك مكتسباً، فلابدّ له من أصل في الشاهد يرد اليه، كما وجب في نظائره من ردّ الكذب الذي نفع أو دفع ضرر الىٰ التكليف بالكذب الخالي من ذلك في القبح. وهذا متعذّر في التكليف، لأنه لٰا طريق في الشاهد الى العلم بأن المأمور أو المكلّف يعصي أو يطيع.

و أيضاً قد علمنا أن ما طريق حسنه المنافع وطريق قبحه المضار، يقوم الظن فيه مقام العلم، كالتجارات وطلب العلوم وضروب التصرف. ونحن عالمون بحسن ارشاد الضال عن الحق اليه مع الظن بأنه لٰا يقبل ذلك، وكذلك بحسن تقديم الطعام الى الجائع مع الظن بأنه لٰا يأكل، وادلٰاء الحبل الى الغريق لينجوبه مع الظن بأنه لٰا يتمسّك به فيخرج. فلوعلمنا ذلك بدلاً من الظن، لما اختلف الحسن كما يختلف حسن ماذكرناه من طلب الارباح والعلوم، وساوى العلم فيه الظن.

و اذا كان التكليف ممٰا يحسن للمنافع متىٰ كان حسناً، ويقبح لأجل المضار متى كان قبيحاً، وجب أن يقوم العلم فيه مقام الظن، وقد بينا حسنه في الشاهد مع الظن أن المأمور لٰا يقبل، وكذلك يجب أن يكون مع العلم.

فان فرّقوا بين التكليف و بين ما ذكرناه من ارشاد الضالّ عن الدين وتقديم الطعام وادلاء الحبل، بأن جميع هؤلاء في مضرة حاصلة وانما عرضناهم لزوالها، فاذا لم يقبلوا كانوا على ماهم عليه ولم يزدادوا ضرراً، والتكليف عنده ضرر ما كان عنده حاصلاً ولولٰاه لم يحصل.

قلنا: من عرّضناه لنفي من ضال عن طريق، ومحتاج الى طعام، وحاصل في لجة، فلم يقبل فانه لابد من أن يستحق ضرراً زائداً على ما كان فيه، لأنه اذا فوّت نفسه الخلاص من المضرة بامتناعه يستحق الذمّ من العقلاء والعقاب من الله تعالى، وما كان يستحق شيئاً من ذلك لو لم يعرض، فيمتنع. فبان أنه لٰا فرق بين الأمرين.

فان قيل: ما ذكرتموه صحيحاً فيجيزوا أن يعرض الوالد ولده بدفع بضاعة اليه للربح والنفع وان علم أو ظن أنه يغرق في طريقه ويقتل ويؤخذ المال منه.

قلنا: منافع الولد ومضاره عائدة إلىٰ والده، واذا عرضه للمنافع فلأنه ينتفع بذلك ويسرّ به، فاذا علم أو ظن أنه يغرق ويتلف ماله الذي أعطاه اياه، لم يحسن أن يختار ذلك، لأنه ضرر محض يوصله الى نفسه وغمّ يتعجّله. والتكليف بخلاف ذلك، لأنه خالص لنفع المكلَّف، ولاٰ انتفاع له تعالىٰ ولاٰ استضرار بشيء من أحوال المكلف، فلا يجب حمل أحد الأمرين على الآخر.

و اكثر ما يلزمنا أن نجيز متى قدرنا في الشاهد من يعرض غيره لنفع يخصّ المُعرَّض، ولاٰ يعود منه شيء الىٰ مُعرِّضه، ولاٰ يلحقه بمضرته(١) ضرر ولاٰ غمّ ولاٰ نفور طباع، وان كان ذلك متعذراً لا يوجد أن يحسن تعريضه. وهذه حالة كما نعلم أو نظن أنه لاٰ يصل اليه، ويستضر بسوء اختياره بعاقبته. ونحن نجيز ذلك على هذا الترتيب والتقدير.

فأمّا [الدليل](٢) على أن فقد علمه بأنه يطيع ليس بوجه قبح، فهو أن ذلك يقتضي قبح كل أمر في الشاهد، لأن الآمر منا غيره بالفعل المؤدي الى نفعه اذا امتثل لا يعلم أنه يطيع أو يعصي، ولا طريق لنا الى العلم بذلك، وكان يجب قبح كل أمر في الشاهد، وقد علمنا خلافه.

فأما دعوى كونه عبثاً. فباطلة، لأن العبث مالاٰ غرض فيه وليس فيه غرض مثله، وفي التكليف غرض جليل وهو تعريض [المكلف](٣) لمنزلة الانتفاع بالثواب الذي لاٰ يجوز أن يستحق ولاٰ يحسن إلا بهذا التكليف، فكيف يكون عبثاً!؟

---

(١) في هـ «مضرته».

(٢ و ٣) الزيادة من م.

فان قيل: أليس من زرع سبخة مع ظنّه القويّ بأنها لا تُجدي يوصف بأنه عابث، ولا ينفعه أن يقول: إن غرضي التعرض للانتفاع بالزرع ، وإلا كان مثله تكليف من يكفر.

قلنا: زارع السبخة مع ظنه أنها لا تجدي شيئاً فعله قبيح، لا من حيث كان عبثاً بل من حيث كان مضيّعاً(١) لماله، ومضرّاً لنفسه، ومتعجّلَ الغم بذلك . ألا ترى أنه لو جعل له بازاء مايتلف من بذره المنافع السنية لحسن منه ذلك ، وان علم أو ظن في الارض أنها لا تنبت، أن وجه القبح هو المضار الواصلة اليه دون ظنه أنها لا تنبت، ولو قبح ذلك للعبث لخرج بأدنى غرض عن العبث، فكان حسن منه أن يزرع السبخ اذا سرّ بذلك بعض أصدقائه أو ضحك من فعله.

فيلزم من سلك هذه الطريقة من بغدادية المعتزلة، فانهم يقبّحون تكليف مَنِ المعلوم أنه يكفر اذا لم يكن لطفاً في ايمان غيره أن يحسن تكليف الخلق بأسرهم وان علم أنهم يكفرون، اذا كان كذلك لطفاً في ايمان واحد بل في طاعة واحدة تقع من بعضهم، لأن بالقدر اليسير من الاغراض يخرج الفعل من كونه عبثاً، وهم يأبون(٢) ذلك ويمتنعون منه.

و بعد، فتكليف مَنِ المعلوم أنّه يكفر لا يخلو من أن يكون فيما يرجع الى المكلف نفعاً على مانقوله أو ضرراً على ما يدعيه المخالفون، فان كان نفعاً فلا معنى لايجاب كونه لطفاً حتى يخرج من باب العبث، وان كان ضرراً فليس بخروجه من كونه ظلماً أو قبيحاً انتفاع الغير وايمانه.

و أما ابطال كونه اضراراً من حيث أدّى الى المضرة. قلنا: لا نسلم(٣) كونه اضراراً، بل غاية النفع والاحسان على ما أوضحناه، وليس التكليف

---

(١) في م «متلفاً». (٢) في هـ «يأتون». (٣) في م «فانا لانسلم».

هو المؤدّي الى المضرة، بل الكفر هو الذي أدّى الى استحقاق العقاب و الاستضرار، والكفر من فعل المكلَّف باختياره، وقد زجر عنه تعالىٰ غاية الزجر رغبة فيما يستحق به الثواب مخالف. وكيف يكون التكليف المتقدّم لاستحقاق العقاب قبيحاً لأجل الضرر بالعقاب.

و وجه قبح الافعال لابدّ من مقارنته لها، ولاٰ يجوز تأخيره عنها، ولو كان مايستحقه من الضرر بمعصيته وجهاً لقبح التكليف لوجب اذا جوَّز ذلك المكلِّفُ والآمِرُ أن لم يعلمه، ولاٰ ظنه أن يكون أمره قبيحاً لتجوز ثبوت وجه القبح، كثبوته في قبح الاقدام عليه. وكان أن يقبح منا عرض الطعام على الجائع، وارشاد الضال عن الدين اليه، لتجويزنا أن يعصينا ويستضرّ أو هو وجه القبح. بل كان يجب أن يكون مَن فعل ذلك مضراً بهما، لأنه على ما قالوه يؤدي الى المضرة. ومعلوم خلافه.

و ليس تكليف مَنِ المعلوم أنه يكفر مفسدة على ما ادعي، لأن المفسدة ماوقع عندها الفساد، ولولاٰها لم يقع، مع تقدم التمكين. وربما قيل من غير أن يكون لها حظ في التمكين، لأن المفسدة في حكم الداعي الى الفعل والباعث عليه، والداعي الى الفعل لاٰ يكون تمكيناً فيه بل التمكين متقدم عليه.

و مثال المفسدة: فأن يعلم الله تعالىٰ أنه [إن](١) خلق لزيد ولداً كفر وان لم يخلقه آمن أو لم يكفر ولم يؤمن. فهذا مفسدة بغير شبهة، لدخوله تحت [الحد](٢) الذي ذكرناه.

و لاٰ يشبه ذلك تكليف مَنِ المعلوم أنه يكفر، لأن هذا التكليف تمكين من الصلاح والفساد والطاعة والمعصية، واذا ارتفع التمكين من ذلك كله ارتفع التمكين من ذلك كله. وليس خلق الولد وما أشبهه تمكيناً بل هو محض

(١ و ٢) الزيادة من م.

الاستفساد، بل التمكين سابق له، واذا ارتفع فالتمكين من الصلاح والفساد ثابت. ويجب على من ادعى من المفسدة في التكليف مَنِ المعلوم أنه يكفر أن يكون بارشاد الضال عن الدين اذا لم يقبل مفسدة كذلك، وادلاء الحبل الى الغريق الذي لا يتشبث، ونظائر ذلك من الامثلة معلوم خلاف ذلك.

فان قيل: ما تقولون في مُدلي الحبل الى من يعلم أو يظن [أنه](١) يخنق به نفسه هل هو في حيز المفسدة أو التمكين؟

قلنا: في حيز المفسدة، لأنه قادر على قتل نفسه بأعضائه، فبادلاء الحبل لا يتمكن من قتل كان قبله غير متمكن منه، فخلص كونه مفسدة. وليس كذلك ادلاء الحبل الى من يعلم أو يظن أنه لا يتمسّك به فيخرج، وان كان هذا أو ذاك معاً قد حصلا في ضرر وفساد، لأن ادلاء الحبل تمكين له من الخروج على وجه ما كان حاصلاً من قبل، فاختاره لفساد عنه لا يلحقها بالمفسدة، وبه يُمكَّن بالمصلحة والمفسدة، ولو ارتفع الادلاء لارتفع التمكين. وليس كذلك قاتل نفسه بالحبل، لأنه مما لا حظ له في التمكين سابق له، فتجرد كونه مفسدة.

فأما القول بأن هذا التكليف سوء نظر من حيث لو خيّر منه المكلّف أو أحسن الاختيار لم يخيره، فباطل، لأن المكلف اذا علم أن عاقبة الاستضرار واستحقاق العقاب واذا كان ذلك بجنايته لم يجز أن يختاره، فيكون مدخلاً نفسه في ضرر محض يتعجل الغمّ به والخوف منه(٢).

و هذا الوجه غير ثابت في مكلِّفه. ألا ترى أنه لو خُيّر فأحسن الاختيار لنفسه لما اختار العقاب في الاخرة ولا الحدود في الدنيا، ولا اختار الذم قباله(٣) واللوم على القبائح ولم يوجب أنه لا يختار كونه قبيحاً من فاعله. وما

---

(١) الزيادة منا لسياق الكلام. (٢) في هـ «فيه». (٣) كلمة لا تقرأ جيدا في النسختين.

يختاره الحكيم لغيره من الافعال لا يجب حمله في قبح أو حسن على ما اختاره الانسان لنفسه، ولهذا حسن منا تقديم الطعام الى الجائع مع ظننا أنه لا يأكل، واستدعاء المخالف الى الحق وان ظننا أنه لا يقبل، ولا يحسن ممن دعوناه أن يختار ذلك لنفسه، ولا أن يدخل نفسه فيما يغلب على ظننا أنه يجلب عليه ضرراً.

طريقة اخرى:

و مما يدل على حسن تكليف الله من يعلم أنه يكفر: أنه تعالى قد كلف مَن هذا حاله، وقد ثبت بالادلة القاهرة الواضحة أنه تعالى ممن لا يفعل(١) القبيح، فيجب القطع على حسن تكليف من علم أنه يكفر، وانتفاء جميع وجوه القبح عنه.

و هذه الطريقة تغني عن اشارة الى وجه على التفصيل، أو بيان انتفاء كل وجوه القبح عنه على التفصيل. وسلوك هذه الطريقة في هذا التكليف أوجَب منها في كل موضع، لأن تكليفه تعالى مَن يعلم أنه يكفر لا نظير له على الحقيقة في الشاهد، والامثال يشبه من كل وجوهه، فجرى مجرى شهوة القبح في أنه لما لم يكن لها أصل في الشاهد اعتمدنا في حُسنها على فعل الله تعالى، وكذلك نعتمد في أن الحسن قد يفعل لحسنه. على أنه تعالى قد فعل ذلك مع استحالة المنافع عليه، فعلم أنه انما فعله لمجرد حسنه.

و ليس لأحد أن ينازع في موت من يكفر على كفره، ويدعي أن كل [من](٢) أظهر الكفر لابدّ أن يتوب قبل موته، لولا هذا ما حسن تكليفه. وذلك أن هذه مكابرة، لأنا نعلم الاعتقادات من غيرنا ضرورة، ونضطر الى

---

(١) في هـ «لا يعقل».

(٢) زيادة منا يقتضيها السياق.

استمرار كثير من الكفار علىٰ كفره الى حال موته، ولو لم يكن في ذلك إلا ماهو معلوم من دين الرسول صلّى الله عليه وآله ضرورة، ومن اجماع الامة علىٰ أن في الكفار من يموت على كفره ويعاقب في القيامة عليه، لكفى، على أن الشاك في قبح تكليف من يعلم أنه يكفر ويعصي ويجعل ذلك وجه القبح، ولا يفرق بين عاصٍ مستمر علىٰ عصيانه وبين من يتوب بعد ذلك، لأن استحقاق الذم والضرر قد حصل بالكفر الاول، فأي فرق بين أن يتخلص منه بتكليف آخر أولا يتخلص.

فان قيل: إن كان العلم بأن المكلَّف يعصي لا يقتضي قبح تكليفها فأجيزوا بعثة نبي يُعلم من حاله أنه لا يؤدي الرسالة.

قلنا: بعثة من لا يؤدي الى العباد مصالحهم يخلّ بازاحة علتهم في تكليفهم، ويقتضي مع اللطف في التكليف والتمكين، فلذلك لم يجز، لا لأنه تكليف مَن في المعلوم أنه يعصي. وليس بمنكر أن يعرض في تكليف من علم الله تعالىٰ أنه يعصي وجه يقتضي قبحه، وهو غير ماظن مخالفونا.

فصل

(في تميز وجوه حسن تكليف من المعلوم أنه يعصي)

(من الوجوه التي يقع عليها التعريض للنفع يجري مجرى الابتداء به)

و هذا التكليف انما يقبح على أحد وجهين: إما أن يكون مفسدة لهذا المكلّف نفسه في فعل آخر أو لمكلف غيره، والوجه الاخر أن يعلم الله تعالىٰ في طاعة اخرى، في غير التي يعلم أنه يعصي فيها، أنه إن كلفه اياها أطاع فيها والثواب على الطاعتين متساوٍ، فانه لا يجوز في هذا الوجه أن يكلفه ما يعصي فيه بل يكلفه ما يعلم أنه يطيع فيه.

و لا شبهة في قبح التكليف على الوجه الاول، لأن كون الفعل مفسدة

متى حصل كان الفعل قبيحاً. وأما الوجه في القسم الثاني فهو: أنه متى كان غرضه في تكليفه [أن يعرّضه لمبلغ من الثواب وعلم أنه يطيع اذا كلفه بعض الافعال ويستحق ذلك الثواب الذي عرض له وأنه يعصي اذا كلفه غيره متى انفعل لم يحسن تكليفه ما يعصي فيه، سواء كان الوقت واحداً أومختلفاً، لأن تكليفه](١) ما يعصى فيه والحال هذه دون ما يطيع عبث، وربما قيل إنه نقض الغرض.

وقد استدل علىٰ قبح هذا التكليف وأنه جارٍ مجرى العبث، بأن من كان غرضه منّا سدّ جوعة غيره، وعلم أنه متى قدم اليه طعاماً مخصوصاً امتنع من الاكل وان قدم غيره أكل، فانه لا يجوز أن يقدم ما يعلم أنه لا يأكل ولو فعل لكان عابثاً(٢). وليس يجري ذلك مجرى أن يكون في الطاعة الاخرى مزيد ثواب على التي يطيع فيها وأراد تعريضه لذلك القدر من النفع، لأنه يحسن على هذا الوجه أن يكلفه ما يعصي فيه دون ما يطيع، لأن غرضه في نفعه ما لا يصل اليه إلا تكليف ماعلم أنه يعصي فيه.

وعلىٰ هذه الطريقة يجب أن يقال في من كفر وعلم تعالى أنه إن بقّاه آمن أو تاب: إنه لا يخلو من أن يكون القدر الذي عُرض له من الثواب يتساوى فيه التكليف الذي عصى فيه، والتكليف الذي لوبقي فيه لأطاع أو لا يتساوى، فان تساويا فيه لم يحسن أن يكلف الاول بل يكلف الثاني الذي يطيع فيه على ما تقدم ذكره، فان كان التكليف الاول الذي يعصي فيه هو الزائد الثواب لم يجب التبقية وجاز الاخترام، وكذلك إن كان التكليف الثاني هو الزائد الثواب لم يجب التبقية، لان الغرض من التعريض القدر المخصوص من الثواب في الاول دون الثاني.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «عبثاً».

هذا الذي قرر وحرره صاحب كتاب المغني، وذكر ان أصول أبي هاشم يقتضيه.

و الذي يقوى الآن في نفسي خلاف هذا، والأشبه الأليق بمذهب أبي هاشم اجازة أن يكلف فيه من الطاغين دون ما يطيع فيه، وان كان الغرض قدراً من الثواب متساويان فيه، ولا يجب أن يكون تكليف ما يعصى فيه عبثاً على ماذكر، لأن العبث م لا غرض فيه، وهذا التكليف فيه غرض، وهو التعريض للثواب والنفع. ويجب أن يكون احساناً وانعاماً، لأن التعريض للشيء في حكم ايصاله اليه. وبهذا أجبنا كلنا مَن طَعَن في تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر بأنه عبث.

و إن قيل: إنه عبث لا من حيث علم أنه لا يقبل بل من حيث كان بازائه ما يطيع فيه ويبلغ به الغرض.

قلنا: لا فرق بين من نسب هذا التكليف الى أنه عبث من الوجه الذي ذكروبين من قال إنه تكليف مَن المعلوم أنه يكفر، والعدول عن تكليف مَن المعلوم أنه يؤمن قبيح وعبث.

فاذا قيل: الغرض في أحد هذين التكليفين غير الغرض في الآخر.

قلنا: لكنه في معناه و من جنسه، لأن الغرض في الاحسان الى زيد هو حسن الاحسان وانتفاع المُحسَن اليه، فاذا فاق هذا في شخص وكان الغرض تامّاً في شخص آخر، كان تعريض مَن لا يقبل والعروض عن تعريض من يفعل في حكم العبث. والشاهد الذي فزعوا اليه في هذا الباب قاضٍ عليهم، فانهم كما لا يستقبحون تقديم طعام مخصوص لا يأكله وترك تقديم غيره ومعلوم أنه يأكله، ويستقبحون ممن له غرض في حاجة مخصوصة يعلم أو يظن أنه إن أنفذ فيها أحد غلمانه قضاها وان أنفذ الآخر لم يقضها، أن يُنفِذ المخفق دون المنجح ويعدونه عبثاً، سواء تلك الحاجة تخصّ نفعَ المرسل والمرسَل به.

و أما تقديم الطعام الذي جعل عمدة في هذه المسألة فنحن نعلم أن أحدنا اذا كان غرضه أن يُشبع بعض الجياع، وعلم أو ظن أنه إن قدم اليه طعاماً مخصوصاً لم يتناول منه(١) شيئاً وان كان لو تناول لشبع به، وفرضنا أن هناك طعاماً آخر لا يشبع لكنه يمسك الرمق ويثبت معه الحياة، وعلم أنّه إن قدّمه اليه بدلاً من الاول تناول منه وأمسك رمقه، فانه لا يحسن منه أن يقدم الطعام المشبع وهو يعلم أنه لا يتناوله ولا يتم فيه غرضه، ويعدل عن الثاني الذي يعلم أنه يتناوله ويمسك رمقه. ولا يقبل منه الاعتذار بأن غرضي الشبع. وهذا لا يتم في الطعام الذي لا يُتناول دون الذي يُتناول، لأن(٢) العقلاء لا يقبلون هذا العذر ويقولون له: الطعام الثاني وان لم يكن فيه كل غرضك ففيه شطره اذا كثر واذا عدلت الى تقديم طعام من جنسه للشبع وأنت تعلم أنه لا يتناول كنت عابثاً مقبّحاً وناقضاً للغرض.

أن قيل في الموضع المختلف فيه: إنه نقض للغرض و قد أجزتم كلكم معشرأصحاب أبي هاشم بلاخلاف منه ولا منكم، أن تكليف الله تعالى الطاعة التي يعلم أن المكلف يعصي فيها ويعدل عن تكليفه، للطاعة التي يعلم أنه يطيع فيها اذا علم أن ثواب ما يعصى فيه أوفر، وكان غرضه التعريض لذلك القدر الوافر من الثواب. وهذا نظير من اشكال في قبحه، من المثل بتقديم الطعام المشبع والعدول عن الذي يمسك الرمق.

فان قيل: أخذنا له نفع و سرور في بلوغ غرضه و يلحقه غمّ وضرر بفوت غرضه، فلهذا استقبح ما ذكرناه.

قلنا: و عليكم مثل هذا في الاستشهاد بتقديم الطعام الذي لا يُتناول والعدول عما يُتناول، فلاتجعلواذلك أصلاً لتكليف الله تعالى الذي لا يلحقه

---

(١) في هـ «فيه».

(٢) في النسختين «لا العقلاء».

في تمامه نفع ولا في فوته ضرر، ولهذا قال الشيوخ في مسألة مَن يعلم الله تعالىٰ أنه يكفر: اذا هُوِّل عليهم بايراد تلك الامثلة الرائعة مثل دفع السيف الىٰ من يقتل به نفسه وأولاده دون من يستعمله في مصالحه، أن تكليف أحدنا لايكاد يخلص من انتفاع يمسّ المكلِّف ويتعدى اليه. والامثال لتكليف الله تعالىٰ توجد في الشاهد علىٰ حقيقته، وعلىٰ هذا يجوز أن يكلف الله تعالى مكلفاً اليوم الذي [يعلم](١) أنه يعصي فيه ولا يكلف اليوم الذي يعلم أنه يطيع فيه وان توالى ذلك، كما يجوز عند الكل من هذه الطائفة أن يكلِّف كل مَن علم أنه يكفر ولا يكلِّف أحداً ممن علم أنه يؤمن.

و الصحيح على هذه الطريقة: أنه يجوز اماتة الكافر وان علم الله تعالىٰ أنه لو بقّاه مكلَّفاً لآمن، بخلاف قول أبى علي. والوجه في ذلك: انّ التكليف في الاصل تفضل وغير واجب تكليف مَن علم أنه يؤمن في الاصل وكذلك في الفرع، وأي فرق في سقوط الوجوب بين ابتداء تكليف من علم أنه [يؤمن](٢)، وبين استمرار التكليف على من علم أنه يؤمن، وقد بُيّن في مواضع أن التكليف الثاني لا يكون لطفاً في الاول، فيجب لمكانه، لأن اللطف لا يكون إلا في منتظر، ولا يصح أن يكون لطفاً في نفسه، لأنه تمكين والتمكين منفصل من اللطف. فلم يبق إلا أن يقال: يجب التكليف الثاني، لأنه تمكين من ازالة المضرة بالعقاب. وهذا غير واجب، لأن المضرة انما أتى في استحقاقها من قبل نفسه وقد كان متمكناً من أن لا يستحقها. ولا فرق بين من أوجب التمكين في ازالة العقاب، وبين من أوجب التمكين من استحقاق الثواب.

و أما تبقية التكليف على مؤمن علم من حاله أنه إن بقي عليه التكليف

---

(١) الزيادة من م. (٢) الزيادة منا لسياق الكلام.

كفر، فمّا لا خلاف فيه بين أبي علي وأبي هاشم، والوجه في حسن تكليف مَن المعلوم أنه يكفر ابتداء وجه في حسن ذلك التعريض لنفع لا يُنال إلا بالتكليف.

و من فرق بين الأمرين بأن المؤمن قد استحق الثواب فلا يجوز أن يكلّف مع العلم بأنه يحبطه، وليس كذلك من علم أنه يكفر في الاصل. فلم يأت بشبهة، لأن احباطه للثواب اذا كان من قِبَله بسوء اختياره وجنايته على نفسه، جرى مجرى اختياره مسيئاً إلى نفسه ما يستحق به في أصل العقاب، فان قبح لأحد امرين قبح للاخر.

فصل

(في وجوب انقطاع التكليف)

اذا كان الغرض في التكليف للثواب فلابدّ من انقطاعه ليصل المكلّف الى الثواب الذي هو الغرض بالتكليف وليس بوقت انقطاعه بزمان بعينه، بل يوجبه على الجملة، لأن الواجب قد يجب على سبيل الجملة، وكذلك القبيح أيضاً قد يقبح على هذا الوجه، كما نقوله في قبح احدى الجنايتين في المحل الواحد على الجملة دون التعين. وانما يجب عليه تعالى قطع التكليف اذا لم يحصل ذلك القطع من غيره تعالى.

و أما انقطاع تكليف جميع المكلفين على وجه الاجتماع، فان العقل لا يوجبه، فان علم فبالسمع، والعقل يجوّز أن يكون بعض الخلق مثاباً في وقت غيره فيه بعينه مكلّف.

واجماع الامة على أن الاخرة دار ثواب. لا يمنع أن يكون الملائكة هناك .

و إن قلنا أنها دار ثواب لكل مكلّف حملنا ماتتولاه الملائكة من الثواب والعقاب في دار الاخرة على أن لهم فيه شهوات ومسارّ ولذات.

فصل
(في أن الثواب لا يقترن بالتكليف ولا يتعقبه من غير تراخ)

اذا كان من الثواب أن يكون خالصاً من الشوب والتكدير حتى يحسن الزام المشاق العظيمة له، لم يجز امتزاجه بالتكليف، لأن التكليف لا يُعرى من المشاق، والمضارّ والغموم.

و أيضاً فان اقتران الثواب بالتكليف يقتضي الالجاء في الفعل الذي ضمن عليه.

فان قيل: أليس يستحق بالطاعة ثواب في الثاني من حال الفعل؟

قلنا: ليس يمتنع(١) أن يعرض في الحقوق المستحقة أمر يقتضي تأخيرها ولا يخرج بذلك الاستحقاق. ألا ترى أن وليّ اليتيم لو علم أو غلب في ظنه أن بعض حقوق اليتيم لو تعجلها أو قبضها ممن هو عليه تلف وهلك لوجب عليه تأخيره طلباً لمصلحة اليتيم، والعدول عن تعجيله خوفاً من مضرته. واذا كان الا ثابة في حال التكليف عائدة على نقض استحقاق الثواب، وجب تأخيرها وتوفير مايستحقه في هذه الاوقات التي أخر فيها في الاخرة عند اتصال الثواب اليه.

و انما منعنا من أن يتعقب الثواب التكليف بلافصل ومن غير تراخ، لأن ذلك يقتضي الالجاء الى الطاعات، لأنه لا فرق في ذلك بين المصاحب للتكليف وبين المتعقب له بغير تراخ، لأن الجميع في حكم الحاضر الحاصل. والنفع اذا كان حاضراً، اقتضى أن تكون الطاعات مفعولة، لا لحسن الطاعات، وذلك مخل باستحقاق الثواب.

---

(١) في النسختين «ليس أن يمتنع».

و المدة التي يجب أن تكون من التكليف وفعل الثواب، لا يعلم تحقيقها إلا الله تعالى، فليس تميز ذلك من فروضنا. ويكفينا العلم على سبيل [الجملة](١) أنه لابدّ من مهلة وتراخ.

و اذا وجب قطع التكليف فهو تعالى مخيّر في قطعه في آخر المكلّفين بالموت أو بالافناء أو بغير ذلك مما به يقطع التكليف.

و قد قيل: إنه تعالى لا يجوز أن يجمع في آخر المكلّفين بين الموت والفناء، لأنه يقتضي كون أحدهما عبثاً.

(١) الزيادة من م.

باب

(الكلام في الاعادة وما يتعلق بها و يرجع اليها)

فصل

(في جواز الفناء على الجواهر)

اعلم أنه لا دليل من طريق العقل على أن الجوهر يصح أو يستحيل فيه الفناء، لأن الامرين مجوّزان عقلاً، وانما يُرجع في ذلك الى السمع، واذا ورد السمع بأنه تعالىٰ يفني الجواهر وعلمنا أن الباقي لا ينتفي إلا بضدّ، قطعنا على أن للجواهر ضدّاً، وأن الله تعالى انما يغنيها بأن يفعل ذلك الضدّ.

و ليس لأحد أن يجعل الجواهر ـ لو جاز عقلاً وجوب وجوده أبداً ـ مماثلاً للقديم تعالىٰ، وذلك أن القديم انما خالف غيره بوجوب الوجود له في كل حال، وأنه لم يجب له عن علّة ولا فاعل بل لما هو عليه في ذاته. والجواهر وان جاز بعد وجودها أن يستمر الوجود لها وجوباً، فقد كان يجوز ألا يوجد في الاول، بأن لا يختار الفاعل ايجادها، فلا تكون موجودة في الاوقات المستقبلة بل تكون معدومة فيها، فلا مماثلة بين القديم تعالىٰ وبينها لو وجب وجودها على بعض الوجوه.

و ليس لأحد أن يقول: لو لم يكن تعالىٰ قادراً على ايجاد ضدّ الجواهر لما كان متخيّراً في فعلها، وذلك أن المتخير يكفي فيه صحة أن يفعل الفعل وألّا يفعله في الاجناس مالا ضدّ له، كالتأليف وغيره، وفاعله متخيّر فيه ومفارق للمضطر.

فصل

(في ذكر ما يدل علىٰ فناء الجواهر من جهة السمع)

آكد ما يدل على ذلك اجماع الامة على أنه تعالىٰ يفني الجواهر ثم يعيد، وأنه تعالى قادر على افناء الجواهر، وهو معلوم ضرورة من حالهم.

و يدل علىٰ ذلك أيضاً قوله تعالىٰ «هوالاوّل والآخر»(١) وكونه أولاً يقتضي أن يكون سابقاً للموجودات كلها، وكونه آخراً يقتضي أن يكون آخراً للموجودات.

غير أن الدليل قد دل على أن الجنة والنار دائمتان، والثواب والعقاب لا ينقطعان، فيجب أن يكون تعالىٰ آخراً منفرداً بالوجود قبل دخول الخلق الجنة والنار. وهذا يقتضي فناء الجواهر وسائر الموجودات.

و مما يدلّ علىٰ ذلك قوله تعالى «كل من عليها فان»(٢)، وحقيقة الفناء هو العدم. واذا كان فناء لبعض الجواهر يقتضي فناء الجميع على ما بينته، علمنا أن جميع العالم وان لم يكن داخلاً تحت قوله تعالى «كل من عليها فان» لابدّ أن يفنى.

و ليس لأحد أن يقول: إن الفناء هاهنا ليس هو العدم وانما هو التفريق وتشذب الاجزاء، كما قال الشاعر:

يا ابنى أُمية اني عنكما غان   و ما الغنا غير أني مرتعش فان

و الجواب عن ذلك: ان اطلاق لفظ «الفناء» يقتضي العدم انما يستفاد به غيره في بعض الاماكن استعارة وتشبيهاً، وانما أراد الشاعر أنني مقارب للفناء ومشرف عليه، كما يقال في الشيخ الهرم «إنه ميتٌ»، وهذه عادة

---

(١) سورة الحديد: ٣.

(٢) سورة الرحمن: ٢٦.

للعرب معروفة.

و يمكن(١) أيضاً أن يريد بقوله إنني فاني القدرة والمنة وما أشبه ذلك ، فحذف للاختصار.

و لو لم يدل على أن المراد بالفناء في الآية العدم(٢) إلا في قوله تعالى «ويبقى وجه ربّك» لكفى وأغنى.

فصل

(في أن الجواهر لا تفنى إلا بضدّ)

الجواهر باقية والباقي لا يخرج عن الوجود إلا بضد ينافيه أو بانتفاء(٣) مايحتاج اليه، والجوهر لا يحتاج الى غيره فينتفي بانتفائه، فيجب متى انتفى أن يكون ذلك بضدّ بقاه(٤)، ونحن نبين هذه الجملة:

أما الدليل على أن جنس الجواهر باقٍ، فهو أن أحدنا يعلم من نفسه ضرورة أنه الذي كان بالأمس قاصداً ولا يدخل عليه شك في ذلك ، وقد بينا أن الحي منا هو الجواهر(٥) المخصوصة، واذاثبت ماذكرناه في الحي ثبت في سائر أجناس الجواهر لتماثلها. على أن أحدنا يعلم ضرورة في كثير من الأجسام وان لم تكن حية أنها التي كانت بالامس.

و يدل أيضاً على بقاء الجواهر أنها لو تجددت لقبح المدح والذم، لأن المدح والذم انما يحسن في الحالة الثانية من وقوع الفعل، ومع تجدد الجواهر الممدوح والمذموم غير الفاعل.

فان قيل: جوّزوا أن تكون الجواهر باقية، لا لأنها في نفسها ممّا يستمر

---

(١) في هـ «و يتمكن». (٢) في هـ «لعدم». (٣) في هـ «وبانتفاء».

(٤) غير واضحة في النسختين. (٥) كذا و العبارة مشوشه.

وجودها، بل الله يحدثها في كل حال ويجددها، والجوهر الثاني هو الاول.

قلنا: هذا يقتضي جواز أن يوجد الجوهر وهو في الوقت الاول ببغداد في الثاني بالصين، حتى لا يكون من كونه في البلدين زمان، لأن وجوده اذا تعلق به تعالىٰ ثانياً كما تعلق به أولاً وهو في الاول مخير في ايجاده بين البلدان كلها فكذلك في الثاني وقد علمنا ضرورة بطلان ذلك.

و يدل أيضاً على ذلك: أنه لو كان تعالىٰ هو المجدِّد لوجود الجوهر في كل حال لكان تعالىٰ هو الذي يُوجِدُ فيها الاكوان في كل حال، لان به تعالىٰ صار علىٰ الصفة الموجبة عن الكون. وقد علمنا خلاف ذلك، لانا نجد من أنفسنا صفة لتحيز الكون بكل مكان، وكان أيضاً يسقط المدح والذم على الكون في الجهات كلها.

و ليس لأحد أن يقول: جوِّزوا أن ينتهي الحال بالجواهر الى وقت يجب عدمها فيه بلاضد، ويجري هذا الوقت مجرى الوقت الثاني فيما لا يبقى. وذلك أن كل شيء تعدى(١) وجوده الوقت الواحد، [فلا انحصار لاوقات صحة وجوده لأنه لا مقتضي للحصر، وهذه طريقتنا في أن ماتعدى في تعلقه بغير الواحد](٢) لم ينحصر اذا لم يكن للانحصار وجه معقول، فاذا تعدى الجوهر الوقت الواحد في وجوده لم ينحصر أوقات صحة وجوده.

و أما حاجة الجوهر في وجوده الىٰ غيره فمن البين الفساد، لانه لا معنى يشار اليه يمكن أن يدعى أن الجوهر يحتاج في الوجود اليه.

و متى قيل: جوِّزوا ذلك أن يكون ذلك المعنى هو الكون، لان الجوهر وان لم يحتج الى الكون في وجوده، فهو يحتاج اليه في كونه كائناً في بعض الجهات، وذلك مما لا ينفك منه مع الوجود.

---

(١) في هـ «تقدير».

(٢) الزيادة من م.

و الجواب الذي [مضى](١) في الكتب عن هذه الشبهة: أن الاكوان باقية، ولا ينتفي كل واحد إلا بكونٍ يضاده ويحل محله، فاذا لم يفعل تعالىٰ في الجسم الكون في الثاني، فان الكون الاول باقٍ فيه، فلا يجب انتفاء الجسم علىٰ ما سُئلنا عنه. واذا كنا شاكّين في بقاء الاكوان جاز أن يجعل هذا الشك على الفناء، وان كانت باقية قطعنا على اثباته.

و يمكن ابطال هذا السؤال من وجه آخر مع الشك في بقاء الاكوان، وهو: أن الكون يحتاج الى الجسم في وجوده لا محالة فكيف يجوز أن يحتاج الجسم الى الكون في الوجود؟ وهذايقتضي حاجة كل واحد منهما في الوجود الىٰ صاحبه، ويؤدي الىٰ حاجة الشيء الى نفسه.

فأمّا الجواب المعتمد عن هذه الشبهة: أن الاكوان باقية ولا ينتفي كون مع وجود محله إلا بكون يضادّه، وليس للاكوان ضدّ يخرج عن نوع الاكوان، ولو كان كذلك لكان ذلك الضد يحل الجوهر حتى ينفي الاكوان، فكيف يكون الجوهر منتفياً به وهو حالّ فيه.

و متى قيل: إن الكون يبطل ببطلان الجوهر لا بضدّ له. فذلك باطل، لتعلق بطلان الجوهر ببطلان الكون، وتعلق بطلان الكون ببطلان الجوهر.

فان قيل: كيف تعتمدون علىٰ ما يبتني على بقاء الاكوان قطعاً وأنتم تشكون في بقاء كثير من الاعراض، ولا تقطعون علىٰ بقاء ولا خلاف فيه؟

قلنا: نحن نشك في بقاء أجناس كثيرة من الاعراض كالاكوان والطعوم والارايح والقدر وغير ذلك، وقاطعون علىٰ أن أجناساً منها لا تبقى كالاصوات والارادة والكراهة، ويقوى عندنا بقاء الاكوان والتأليف أيضاً.

و الذي يدل على قوة بقاء الاكوان شكاً في القطع على اثبات الفناء،

---

(١) الزيادة من م.

فنقول: إن كان الاكوان غير باقية فلا قطع أنا نجد الأجسام لابثة مكانها الزمان الطويل، فلا يخلو من أن يكون استمرت على ذلك لبقاء الكون، أو لأن الله تعالىٰ يجدده في كل حال، أو لأن الكون يولّد أمثاله. فان كان الاول فهو المطلوب، وان كان الثاني بطل، لأنه تعالىٰ مختار لافعاله. وقد يجوز ألا تجدد هذه الاكوان، فتخرج عن أماكنها بغير فاعل ولا ناقل، ومعلوم خلاف ذلك. وان كان الثالث هو التوليد فيبطل بأن الاكوان في الجهة الواحدة متماثلة، ولا مانع يمنع من وجود المسبّب مع السّبب فيها، فلو ولّد الكون مثله لولّده في الحال وأدى الى اثبات مالا نهاية له.

و هذه الطريقة اذاسلكت في بقاء التأليف على الوجه(١) الذي رتبناه استمرت.

و لا يمكن أن يدعى: أن الجوهر يحتاج في بقائه الى معنى هو البقاء، فاذا لم يفعل له البقاء انتفى الجوهر من غير ضدّ. وذلك لأن البقاء ليس بمعنى، وقد ذكرنا طرفاً من الادلة على ذلك في الكلام على بقاء القُدَر من هذا الكتاب وفي كتابنا الملخص.

و مما لم نذكره هناك: أن البقاء لو كان معنى لجاز وجوده في الجوهر في الحال الاولى من وجوده، لأن التحيز الذي هو مصحّح الاحتمال للاعراض حاصل في الاول والثاني، والبقاء لوثبت معنى [لكان لا يحتاج إلا الى محله، وهذا يوجب أن يكون الجوهر على الجسم باقياً في الحال الاولى](٢).

فصل

(في وجوب فناء الجواهر بالضدّ الواحد)

انما ينفي الذات غيرها بأن تكون في نفسها على صفة يقتضي التنافي، ثم

---

(١) في هـ «الرحم».

(٢) الزيادة من م.

توجد على الوجه الذي وجدت تلك الذات عليه. والجزء من الفناء في نفسه صفة يقتضي نفي الجواهر، واذا وجد لا في محل متعرّياً من كل معلّق به فقد حصل المقتضي والشرط، فلم يبق منتظر في المنافاة.

و لهذه العلة نفي الجزء من السواد جميع أجزاء البياض اذا طرأ عليها والمحل واحد.

و ليس يمكن أن يدعى الاختصاص بأحد الجوهرين من حيث الحلول، لأن ذلك يقتضي اجتماعهما في الوجود والحال واحدة، وذلك يبطل التنافي بينهما.

و ليس له أن يقول: إن الفناء يفنى من الجوهر ما يختصّ بمحاذاته،وذلك أنه يقتضي كون الفناء في تلك الجهة بكونٍ، ومستحيل ايجاب الكون للفناء كونه في الجهة، لأن وجوده مع وجود الفناء مستحيل لحاجة الكون الى محل، والفناء لا يصح أن يكون محلاً له لفقد التحيز.

و لا يصح أن يقال: إن الفناء اختص بالجهة لذاته، فلا يحتاج الى الكون، لأن ذلك يقتضي أن يكون الجوهر بالعكس من صفته، لان حكم التضادّ يقتضي(١) ذلك فكيف يكون موافقاً له في هذه الصفة، وكان يجب أن يتماثل الذاتان عن الصفة وكيفية استحقاقها، وهو في إحداهما للذات والاخرى لعلة.

و أيضاً فان الفناء انما ينفي الجوهر من حيث اختصّ بمحاذاته الذي هو فيها، ومعلوم أن الجوهر يصح وجوده في محاذيات أُخر، فكان يجب أن لا ينتفي الجوهر بالفناء على هذا القول، ويجري مجرى العرض لوصح انتقاله الى غير محله في أنه كان لا يجب عدمه اذا طرأضدّه.

(١) في هـ «وأيضاً يقتضي».

فصل

(في صحة الاعادة عليه)

الجواهر يصح وجودها في كل وقت، أو ما تقدره تقدير الوقت على العموم إلا بحيث يؤدي الى خروجها من أن تكون محدثة، بأن توجد فيما لم يزل، أو فيما يكون بينها وبين ما لم يزل أوقات متناهية، ووجودها في هذه الاوقات كلها يصح على سبيل الابتداء، وعلى جهة الاستمرار والبقاء، فيجب أن يجوز وجودها على سبيل الاعادة، لأن وجودها ابتداء وعلى سبيل الاعادة لا يختلف في نفسه.

و القديم تعالى قادر على العموم من غير اختصاص بوقت، فمتى صح في مقدوره الوجود كان قادراً على ايجاده.

و انما لم يجز اعادته تعالى لما لا يبقى من مقدوراته، لأنها تختص في الوجود بوقت لا يتقدم و[لا] يتأخر(١).

و إنما لم يقدر أحدنا على اعادة ما يبقى من مقدوراته، لامر يرجع الى حكم مقدور القدرة، لأنها لا تتعلق -والوقت والجنس والمحل واحد- الا بجزء، فلو جاز اعادة مقدورها لادى الى خلاف هذا الحكم، والى أن يصح أن يفعل أحدنا على سبيل الاعادة ما لا ينحصر، والمحل [والوقت](٢) والجنس واحد. وهذا الذي ذكرناه مفقود فيه تعالى، فيجب جواز اعادته مقدوراته الباقية.

فصل

(في ذكر ما يجب اعادته ولا يجب وكيفية الاعادة)

كل من مات وله حق لم يستوفه في الدنيا فلابدّ من اعادته ليوفي حقه،

---

(١) في هـ «ويتأخر». (٢) الزيادة من م.

غير أن الحال في ذلك يختلف: فمستحق الثواب يجب اعادته على كل حال، لأن الثواب لا يجوز توفيره عليه في الدنيا لدوامه وخلوصه. ومستحق(١) العوض كان يجوز أن يتوفر عليه ما يستحقه منه في الدنيا لأنه منقطع، فلا يجب اعادته.

و أما مستحق(٢) العقاب فغير واجبة اعادته على كل حال، لان العقاب يحسن عقلاً اسقاطه على ما نبينه اذا انتهينا الى مكانه بمشيئة الله تعالى، واذاأسقط لم يحسن استيفاؤه، فلم يجب الاعادة.

و انما نعلم بالسمع أنه يعيد مستحقي العقاب، فمن كان منهم عقابه دائماً استوفاه بدلالة السمع، ومن كان عقابه منقطعاً فلا يكون كذلك الا وهو مستحق للثواب الدائم بطاعاته، فاذا اعيد ربما استوفى عقابه ثم نقل الى الثواب الدائم، وربما عفى عن عقابه وفعل به الثواب، فاعادته واجبة عقلاً لشيء يرجع الى استحقاق الثواب لا العقاب.

و قد ورد السمع باعادة أطفال المكلفين والمجانين، وكل ذلك غير واجب عقلاً.

و أما كيفية الاعادة فالذي يجب اعادته الاجزاء التي هي أقل ما يكون معه الحي حياً، وهي التي متى انتقضت بنيتها خرج من أن يكون حياً.

و لا يعتبر في الاعادة بالاطراف وأجزاء السمن، لأن الحي لا يخرج بمفارقتها من كونه حياً، ولأن أحدنا قد يستحق المدح والذم، ثم يسمن فلا يتغير حاله فيما يستحقه.

و هذه الاجزاء التي أشرنا اليها وقلنا إنه أقل ما يكون معه الحي حياً، لا يجوز التبدل فيها ولا أن تصير مرة زيداً ومرة عمراً، فاذا اغتذى حيوان بحيوان

---

(١) في هـ «يستحق».

(٢) في هـ «فيستحق».

فـان الآكل لا يغـتذي من المأكـول بالاجزاء التي هـي أقل مايكون المأكول حيواناً معـه، وانما يغتذي بـالاجزاء التي هي على سـبيل السمن، وبـالاجزاء التي لاحياة فيها. ولهذا تفصيل طويل ليس هذا موضعه.

و انما قلنا بهذه الجملة لأن العلم بأن الحي حياً يرجع الى الاجزاء ألا ترى أن مـن عـلم منا أنه كـان الـذي كـان مريداً بالامس وصغـيـراً وشاباً، فمعلوم علمـه هو الحي لا مـا يختصّ به من الصـفة، فيـجـب اعتبـار عين الاجزاء في الاعادة دون غيرها.

و قـول من ذهـب بـالاعادة الى الحيـاة وجـوّز تبديـل الاشياء الـى غيرها. باطل، لأن المستحق لثـواب أو عقاب هو الحي دون الحياة، وكـون الحي حياً يرجع الى أجزائه لا الـى حياته. فلا وجه لاعادة الحياة، إلا أن الحياة المختصة بهذه الاجزاء ـالذي يرجع في كون الحـي حياً اليهاـ ان كانت أعياناً مخصوصة وجـبـت اعـادتها، لأنـه لا يمـكـن أن تـكون هـذه الاجـزاء حيـة إلا بها، وان أقام غيرها مقامها في كون تلك الاجزاء حية لم يجب اعادة الحياة الاولى بل ما يقوم مقامها ويسدّ مسدّها.

فأمّـا التأليف فـلا يجب اعادته، والأمر فيه أوضـح من الحياة، لان حكمه راجع الى المحل ولا يجوز أن يتـميز لمثله الجمل، ولا تعلق للتأليف بـالجملة، كما لا يتعلق للكون بها.

باب

(الكلام في المعارف والنظر وأحكامها ومايتعلق(١) بها)

فصل

(في حدّ العلم وبيان مهم أحكامه)

العلم ما اقتضى سكون النفس الىٰ ما تناوله، غير أنه لا يكون كذلك إلا وهو اعتقاد يعتقد على ماهو واقع به [على بعض الوجوه: وليس يجب دخول هذه الصفات في الحد، لأن الحد لا يتعدى ذكر ما يُبيّن به الشيء من غيره ولا](٢) يحصل بخلافه، لولا ذلك لم يكن بعض الصفات المشتركة بأن يدخل في الحد أولى من بعض.

والذي يدل على أن العلم من قبيل الاعتقاد، لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون عالماً وان لم يكن معتقداً له مع سكون النفس، ولا يكون عالماً ومعلوم فساد ذلك.

و أيضاً فلو لم يكن العلم من جنس الاعتقاد لكان مخالفاً له، لانه لوكان ضده لم يجب أن يجدّ العالم نفسه معتقدة لما هو عالم به كما يجدها، كذلك فيما يقلد فيه، وانما يفارق العلم التقليد بسكون النفس ولو كان مخالفاً له لم يجب انتفاؤهما بضدّ واحد، وقد علمنا أن ما أخرجه من كونه عالماً بالشيء يخرجه من كونه معتقداً له.

---

(١) في هـ «ويتعلق بهما».

(٢) الزيادة من م.

و العلوم على ضربين: ضروري، ومكتسب.

و قد حدّ الضروري: بأنه الذي لا يتمكن العالم به نفيه عن نفسه اذا انفرد، كالعلم بالمشاهدات وما يجري مجراها.

و انما ذكر «الانفراد» احتراز من اجتماع العلم الضروري مع المكتسب وتعذر نفيهمامعاً، فلو لم يشترط الانفراد لأدخل المكتسب في حد الضروري. مثاله: أن يخبرالنبي «ص» زيداً بأن عمراً في الدار ثم يشاهده فيها، فيجتمع له علمان به ضروري ومكتسب، فلو شك في النبوة لماخرج عن كونه عالماً بأن عمراً في الدار. ولو انفرد هذا العلم المكتسب عن الضروري لخرج بالشك في النبوة عنه.

و العلم الضروري على ضربين: ضرب يقع بسبب ولولاه لم يقع، والضرب الثاني يحصل في العاقل ابتداءً.

و ينقسم ما يحصل عن سبب الى قسمين: أحدهما يجب حصوله عند سببه كالعلم بالمشاهدات مع كمال العقل وفقد اللبس، والثاني يحصل عند سببه بالعادة.

و هو على ضربين: أحدهماالعادة فيه متفقة غير متفاوتة، كالعلم بمخبر الاخبار عند من قطع أو جوّز أن ذلك يكون ضرورياً من فعل الله تعالى، لانه ممّا يجب حصوله عند سُماع الخبر وتكامل الشرائط في عدد المخبرين وصفاتهم والقسم الثاني ما طريقه العادة، ويتفاوت فيه العادة كالحفظ لما يُدرس والعلم بالصنائع عند ممارستها. وكل هذا معلوم لا خفاء به.

و أما القسم الثاني من القسمين الاولين ـ وهو مما يحصل في العاقل ابتداء من العلوم الضرورية ـ فهو كالعلم بأن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث، والمعلوم لا يخلو من عدم أو وجود، واستحالة كون الجسم الواحد في المكانين في الحالة الواحدة، وما شاكل ذلك وأشبهه.

و قد مضت أقسام العلم الضروري، فأما العلم المكتسب فحده: ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بادخال الشبهة اذا انفرد. والوجه في انفراد الاشتراط ماتقدم ذكره في حدّ العلم الضروري.

و انما ذكرنا الشبهة في اخراجه نفسه من كونه عالماً، لأن العالم تقوى دواعيه الى استمراره على ماعلمه وسكنت نفسه اليه، فاذا عرضت(١) الشبهة اعتقد أنه ليس بعلم وأن العلم خلاف ماهو عليه، وأخرج نفسه عما كان عليه.

و العلم المكتَسَب على ضربين: أحدهما لا يحصل من فعله إلا متولَّداً عن نظر في دليل، والضرب الاخر يقع عن غير نظر.

و الكلام في الضرب الاول ـ وهو الواقع متولداً عن نظر ـ يجيء عند الكلام في النظر باذن الله تعالى. وأما الضرب الثاني ـ وهو ما يفعل المنتبه في نومه وقد كان عالماً قبل النوم بالله تعالى وصفاته وأحواله ـ فانه عند انتباهه وذكره لنظره يفعل اعتقاداً لما كان له معتقداً، فيكون ذلك الاعتقاد علماً.

و انما قلنا إنه مع الذكر لابدّ من أن يفعل هذا الاعتقاد ولا يجوز أن لا يفعله، لأن الدواعي الى العلم وسكون النفس به اليه قويّة، لأنه كالنفع الخالص، واذا خرج من هذه الحال ينظر في الدليل كما فعل أولاً، لأن النظر مما يجدنا أحدنا من نفسه، وقد علمنا أن المنتبه من نومه العائد الى مثل حاله في العلم لا يجد نفسه ناظر ولا مفكر.

و بعد، فان تلك العلوم تحصل له في حالة واحدة، فلو كانت واقعة عن نظر ترتيب يترتبه كما جرى الامر عليه في الاول.

و العلوم المكتسبة كائناً من أفعالنا، كما أن العلوم الضرورية من فعل

---

(١) في النسختين «ماذا عرضت».

غيرنا فينا. وانما قلنا ذلك لاتباع المكتسبة لمقاصدنا ودواعينا وأسبابنا، ومفارقة [الضرورة](١) لها في ذلك كله، فجرت العلوم في هذا الحكم مجرى الحركات الضرورية والمكتسبة.

و العلم انما يكون علماً لوقوعه على بعض الوجوه، لأنه اذا لم يكن علماً لحدوثه وجنسه كمشاركة ماليس بعلم في ذلك، فلابدّ من وجه له كان علماً، وقد بينا الوجوه التي اذا وقع عليها الاعتقاد كان علماً في باب الكلام في الصفات ونفي كونه تعالىٰ عالماً بالعلم المحدَث من هذا الكتاب.

فأمّا قولنا «إن العلم صحيح» فهو أن نفس العالم ساكنة الى ما علمه به وأن الشك والريب عنه مرتفعان، والانسان يجد نفسه بهذه الصفة عند مايدركه ويعلمه من المدركات اذا زالت وجوه اللبس وطريق الشبهة، ولهذا نجد العقلاء مصرِّفون في أفعالهم بحسب هذه الحال التي يجدونها من أنفسهم، لأنهم يتوقون النارَ أن يقربوا منها أو يمشوا عليها، ويهربون من السبع اذا شاهدوه، وجميع تصرفهم يقع بحسب علومهم وسكون نفوسهم.

و لا اعتبار بما يُحكى عن السوفسطائية من الخلاف في ذلك، لأن العاقل لا يخالف فيما يجري مجرى هذا من الامور، فن أظهر خلافاً فيه علمنا أنه كاذب ولم يجز أن يُستعمل معه المحاجّة. وطريقنا الدليل، لأن ذلك مما لا دليل عليه وانما استعمل من تقدم من المشايخ مع هذه الفرقة ضرباً من المناقضة والالزام ليقودوهم الى الاعتراف بما علموه، ولا الى العلم به من حيث كان العلم حاصلاً.

فأما من خالف في صفة العلم الذي يذكره ويعترف بأنه عليه يجده من نفسه إلا أنه يشتبه بغلبة الظن والتبخيت، ويزعم أنه لا يميز مما يقول إنه علم،

---

(١) الزيادة من م.

وبين الظن وطريق الكلام. عليه أن نبيّن أن سكون النفس الحاصل عند العلم لا تجعل مع الظن والتبخيت، أو هذا مما يعلمه كل عاقل من نفسه، فكيف يشبه العلم بالظن لولا قلة الفطنة.

فصل
(في ذكر النظر وبيان مهم أحكامه)

النظر وان كان لفظه مشتركاً بين امور مختلفة، والذي نريده(١) من هذا الموضع هو الفكر، وأحدنا يجد نفسه مفكراً بقلبه في امور الدنيا والآخرة. والذي يبين ماذكرناه أن كل مفكر يسمّى ناظراً بقلبه، والناظر بقلبه لا يكون إلا مفكراً، فعلم بذلك أن النظر في هذا الموضع الفكر، والفكر هو التأمل للشيء المفكَّر فيه بينه وبين غيره، وهذه الحال متميّزة من سائر أحوال الحس، لكونه معتقداً ومريداً.

و الدليل على أن هذه الصفة تحصل عن معنى هو الدليل على أنه مريد معتقد بمعنى، والناظر بكونه ناظراً حال كماله بكونه معتقداً ومريداً، ولهذا يجد نفسه ناظراً كما يجد نفسه مريداً معتقداً، ولو كان ناظراً لأنه فعل النظر ماوجب ذلك، ولو كان الناظر من فعل النظر لما كان القديم تعالى قادراً على جنس النظر، وقد علمنا دخوله تحت مقدوره.

و النظر يتعلق بغيره كالاعتقاد، وتعلقه يخالف تعلق الاعتقاد، لأن النظر يتعلق بها المنظور فيه على الصفة، أو ليس عليها، ومن شأنه أن لا يتعلق بالمنظور فيه إلا والناظر غير ساهٍ عنه. ويخالفنا الاعتقاد في هذا الحكم ويجري فيه مجرى الارادة وضدها.

---

(١) في النسختين «يزيده».

و من شأن النظر أن يولّد العلم، و لا يجوز أن يولّد الشك ولا الجهل ولا الظن، وسندل على ذلك فيما يأتي باذن الله تعالىٰ.

و البقاء غير جائز عليه، لأن الناظر يخرج من كونه ناظراً من غير ضد، ولا ما لا يجري مجراه. فأشبه في ذلك الحكم الارادة.

و عند أبي علي وأبي هاشم أن من شرط النظر الشك في المنظور فيه، وعند بعض متقدمي أصحاب أبي هاشم أن النظر لا يصح مع العلم بالمدلول وليس بواجب أن يجامع الشك في المدلول، هل قد يصح مع اعتقاد المدلول أو مع الظن له؟

و الاولىٰ أن يقال: إن النظر لا يصح إلا مقترناً بتجويز كون المنظور فيه على الصفة وأنه ليس عليها، وهذا التجويز الذي ذكرناه قد يحصل مع الشك وقد يحصل أيضاً مع الظن والاعتقاد على طريق التبخيت.

و انما يرتفع هذا التجويز مع العلم ومع الجهل الواقع على شبهة، لان الجاهل كالعالم في أنه لا يجوّز خلاف ما اعتقده، وان كان السكون في حيز العلم دون الجهل، ومن شأنه أن يتعلق بالدليل اذا كان مولداً للعلم، وبالأمارة اذا كان الظن هو الجاهل عنده من سائر النظر اذا ولّد العلم أن يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل ليصح [في النظر أن يؤيد العلم، كما يجب أن يكون معتقداً له ليصح أن ينظر فيه وفقد الاعتقاد ليصح](١) وقوع النظر معه أصلاً. وفقد العلم وان صحّ وقوع النظر معه انتفع عنده توليد النظر للعلم.

و قد استدل على وجوب هذا الشرط: بأنه لو لم يكن واجباً لم يمتنع أن يكون عالماً بأن زيداً قادر من حيث أنه صحّ منه الفعل وهو ظانّ، لأن الفعل

(١) الزيادة من م.

صحيح منه غير عالم بذلك ، فهو اذا كان ظاناً للشيء جوّز خلافه، فكيف يجوّز أن يكون قاطعاً على أنه قادر مع تجويز أن يكون الفعل متعذراً عليه غير صحيح منه؟

و من شأن النظر أن يولّد العلم في الحال الثانية، فهو في هذا الحكم كالاعتماد. وانما قلنا ذلك لأنه لا يجوز أن يكون عالماً بالشيء وهو ناظر فيه، ولهذا اختصّ النظر من بين سائر الاسباب بأنه يولّد مالا يصحّ وجوده معه.

فصل

(في أن النظر يولّد العلم ولا يولّد الظن ولا الشك ولا شيء سوى العلم)

الذي يدلّ على توليد النظر للعلم: أن العلم يجب وقوعه عند النظر مع تكامل الشرائط، فلو لا أنه متولّد عنه لم يجب، كما لا يجب في كل شيء لا يولد غيره.

و الذي يبيّن وجوب وقوعه مع تكامل الشرائط: أن كل من نظر في صحة الفعل من زيد مع تعذره عن غيره، علم أنه مفارقه ليست لمن تعذر عليه، فيصير عالماً بعد أن كان خالياً من العلم.

و اذا ثبت هذه الجملة لم يخل من أن يكون وقوع العلم عند النظر ـ لأنه متولّد عنه على ما قلناه، ولأن النظر طريق اليه كما نقوله في الادراك وفي العلم بمخبر الاخبار، أو لأنه داع قوي اليه كما نقوله في تذكر الادلة، ويبطل كونه طريقاً كالادراك ـ أن متعلق الطريق الى العلم هو بعينه متعلق العلم. والنظر بخلاف ذلك، لأن متعلقه غير متعلق العلم، ومن شأن الطريق أيضاً أن يختصّ تعلقه بما هو طريق اليه، والنظر في كون الجسم قديماً أو محدثاً لا اختصاص له باحدى الصفتين، فكيف يكون طريقاً الى العلم بها.

و بمثل هذه الطريقة يبطل أن يكون النظر كالخبر في أنه طريق العلم، لان

متعلق الخبر هو متعلق العلم، وليس كذلك النظر.

و بمثل ما ذكرنا يبطل أن يكون النظر داعياً الى العلم، لأن الداعي يختص بماهوداعٍ اليه دون غيره مما يخالفه، والنظر لا اختصاص بما يقع العلم به على ما بيّناه.

و بعد، فلو كان النظر داعياً الى العلم لوجب متى حصل للناظر داع الى خلافه ـوهو عالم بالدلالة على الوجه الذي يدل ويتكامل الشرائط ـ ألا يحصل العلم، وقد عُلم خلاف ذلك.

و ليس يجوز أن يكون حصول العلم عند النظر بالعادة لوجوبه، ولا وجوب فيما طريقه العادة، ولا استمرار على كل حال. ولأنه لو كان واجباً لم يزد في الحكم على ماهو عليه، ولأن ذلك يفسد طريق المتولدات كلها ويضاف الى العادة.

دليل آخر:

و مما يدل على ذلك: أنا وجدنا العلم يقع بحسب النظر، ومعنى ذلك أنه اذا نظر في دليل حدوث الاجسام علم حدوثها دون سائر المعلومات، وكذلك اذا نظر في أن زيداً قادر حصل له العلم بأنه على هذه الصفة دون غيرها، فيجب أن يكون مولداً للعلم كباقي الاسباب.

و لا يلزم على هذا الادراك وان وقع العلم بحسبه، لأن الادراك ليس بمعنى فيضاف التوليد اليه، ولو كان معنى لفارق النظر، لأن الادراك قد يحصل، ولا علم مع احتمال القلب له في الطفل والمجنون والساهي.

و لا يلزم أيضاً أن يكون التذكر مولِّداً للعلم على ما قلناه، لأنه لا يقع مع حسبه، وقد يتذكر الانسان الشيء فيقع له العلم بغيره.

و أما تذكر النظر والاستدلال ـوان وجب حصول العلم عنده ـ فانه على

سبيل الداعي، بدلالة أنه لوطرأت عليه شبهة اعتقد أنها تقدح في الدليل لا تصرف بذلك عن فعل العلم، فلو كان متولداً لوقع على كل حال.

و قد اعتمد على هذه الطريقة التي ذكرناها، وفُسِر قولنا «إن العلم يقع بحسب النظر» أنّه يتبعه في الزيادة والنقصان يجري مجرى الوحى في توليد الالم وسائر الاسباب.

و لا شبهة في أن النظر في الادلة المتغايرة تكثر معه العلوم، ولا يلزم على ذلك الادراك لما تقدم. ولا يلزم العلم بمخبر الاخبار، لأنه ليس يوجد بحسب الخبر، بدلالة أنه اذا لم يبلغ حداً من الكثرة لم يقع العلم، واذا زاد على ذلك الحد وكثر لم يكثر العلم مفارق النظر الذي يقل العلم بقلته ويكثر بكثرته.

على أن الخبر لا يجوز أن يكون مولّداً للعلم، لامور كثيرة قد سُطرت، من أقواها أنه كان يجب أن يكون الحرف [الاخير هو المولد للعلم لحصوله عنده، وهذا يقتضي أن يولد هذا الحرف وان انفرد، وقد علم خلاف ذلك](١). وأيضاً فقلب المجنون والطفل ومن لا يعرض من العقلاء قصد المخبر يحتمل العلم، فكان يجب توليدالعلم لهم، لأن السبب حاصل والمحل محتمل.

و لا يلزم على هذه الطريقة التى اعتمدناها أيضاً التذكر، لانه قد يكثر، ولا يكثر العلم والحال فيه مختلفة. ولا يلزم أيضاً الحفظ والدرس، لانه قد يتفاوت، ولا يتبع الحفظ الدرس في القلة والكثرة.

و لا يلزم أيضاً فعل العلم عند تذكر الادلة، لأنه لا يكثر بكثرته ويقل اذا اتفقت شبهة تؤثر في الداعي على ما تقدم ذكره.

فان قيل: أي فرق بينكم اذا قلتم إن النظر هو المولّد للعلم بالمدلول بشرط أن يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل، وبين من قال إن العلم

---

(١) الزيادة من م.

هو المولِّد بشرط كونه ناظراً ؟

قلنا: يبطل ذلك بأن العلم بالدلالة قد يكون ضرورياً، فلو ولّد العلم بالمدلول لكانت المعارف ضرورية، وقد علمنا أنها بخلاف ذلك.

و أيضاً فان العلم بالدليل لو كان المولد للعلم بالمدلول لوجب أن يولّده في حاله، لأن السبب اذا لم يختص بجهة وجاز وجوده مع سببه، فانه يولّده في حال وجوده، كالمجاورات [مع] التاليف(١)، والوهى مع الالم، واذا وجب في العلم بالدلالة أن يولد العلم بالمدلول في حاله لوكان مولداً له استحال أن يكون مشروطاً بالنظر، لأن النظر يستحيل وجوده في حال العلم بالمدلول.

فان قيل: لم لا يولد النظر العلم لمن خالفكم وهم ينظرون كنظركم؟

قلنا: غير مسلم أنهم ينظرون كنظرنا، لأنهم لو نظروا على الحد الذي نظرنا عليه لعلموا كما علمنا. ألا ترى أن الرماة اذا رموا على سمت واحد وأصاب أحدهم، فلابدّ من اصابة جميعهم، ومن ادعى أنه رمى على سمت المصيب فلم يصب غير صادق. والمخالفون ما نظروا في الادلة، وانما نظروا في الشبهة، وان نظروا في الادلة فلم ينظروا من حيث هي دالة، ولخطأهم وجوه مذكورة. وفيماقلناه كفاية.

فأما الدليل على أن النظر لا يولّد الظن فهو أنه لا ينظر إلا ادعى أنه يولّد أولاً، وقد يحصل الظن عند الامارة من غير [أن](٢) ينظر فيها، بدلالة أنه اذا علم أنه بعض اللباس زيّ طائفة من الناس ثم شاهد ذلك [الزي](٣) الذي جاز أن يظن فيمن شاهده عليه أنه من تلك الطائفة من دون نظر وتأمل.

و أيضاً فقد يشترك في الامارة والنظر نفسان، ولا يشتركان في الظن. وأمّا الشك فليس بمعنى فيقال إن النظر يولّده، وانما هو التعري من الاعتقاد

---

(١) كذا مضطرب في النسختين. (٢) الزيادة منا لسياق الكلام. (٣) الزيادة من م.

على بعض الوجوه.

و الذي يدل على أن النظر لا يُولّد النظر: أنه لو ولده لماانقطع كون الناظر ناظراً. والمعلوم خلاف ذلك، بأن النظر مما يجدُّ أحدنا نفسه عليه.

فأمّا الدليل على أن النظر لا يولِّد الجهل، فهو: أنه لا يخلو أن المولَّد منه للجهل من أن يكون هو النظر في الدلالة والشبهة، ولا يجوز أن يولد الجهل النظر في الدلالة، لأنا قد بينا أنه يولد(١) العلم، ومحال أن يولد العلم والجهل.

فأمّا الشبهة فلو كان النظر فيها يولِّد الجهل، لكان كل ناظر فيها يولَّد له الجهل، وقد علمنا أنا ننظر في شبهة مخالفينا على الوجه الذي نظروا ولا يتولد لنا شيء من الجهل.

و أيضاً أن القول بهذا المذهب يقتضي قبح جميع النظر، وقد علمنا حسنه ووجوبه. وانما قلنا بذلك لأن الناظر قبل أن يتولد له العلم يجوز أن يتولد له الجهل، إن كان في الناظر ما يولد الجهل. وهو قبل حصول العلم له لا يفرق بين كونه ناظراً في دليل أو شبهة، فيجب قبح الاقدام على كل نظر، لأن تجويز وجه من وجوه القبح كالقطع عليه.

فصل

(في ابطال التقليد)

اعلم أن الاقوال المختلفة عند المقلِّد متساوية، فليس مقوٍ بأن يعتقد اثبات الصانع بأولى من أن يعتقد نفيه، فإما أن يعتقد الجميع ـ وهو محال ـ أو يتوقف عن الكل للتساوي.

و ليس لأحد أن يرجح بالكثرة أو باظهار الصلاح والعبادة، لأن ذلك قد

---

(١) في النسختين «يؤيد».

يتفق بالحق والباطل، وليس بامارة علىٰ أحدهما. وربما وقع التساوي مع الاقوال المتضادة فيما ذكرناه، فيرجع الامر الى أنه ليس بتقليد جهة الاولىٰ من الاخرى.

و يدل أيضاً على فساد التقليد أن المقلد لا يخلو من أن يكون عالماً بأن المقلَّد محق أولا يعلم ذلك، فان كان لا يعلم جوّز كونه مخطئاً وقبح تقليده لأنه لا يأمن الجهل والخطأ، وان كان عالماً بأن من قلده محق لم يخلومن أن يعلم ذلك ضرورة أو بدليل، وعلم الضرورة معلوم ارتفاعه. وان علمه بدليل لا يخلو من أن يكون ذلك الدليل غير التقليد وهو القسم الصحيح، أو يكون بالتقليد، وهذا يوجب أن المقلَّد أيضاً ما علم صحة ماذهب اليه إلا بالتقليد، ويؤدي الى اثبات المقلدين لا نهاية لهم.

و لو لم يدل على فساد التقليد إلا أنه يجري مجرى التبخيت الذي لا يؤمَن معه الاصابة والخطأ معاً، فكما يقبح بلاخلاف التبخيت ـ لتساوي الحق والباطل فيه ـ فكذلك التقليد. ولولا فساد التقليد لكان اظهار المعجزات على أيدي الانبياء عليهم السَّلام في حكم العبث.

فصل

(في أن العباد يقدرون على المعارف وأنها من فعلهم)

الذي يدل علىٰ ذلك أن الجهل مقدور لنا بغير شبهة، لأنه لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالىٰ فينا لقبحه. ولا يجوز أن يكون من فعل غير الله تعالىٰ فينا، لأن القادر بقدرة لا يقدر أن يفعل في قلب غيره علماً ولا جهلاً.

و اذا ثبت كونه مقدوراً لنا والقادر على الشيء يجب كونه قادراً علىٰ جنس ضده إن كان له ضد ـ والعلم ضد الجهل ـ فيجب أن نكون قادرين عليهما.

ولا يلزم على هذا السهو، لانا نقدر عليه وان كان ضد العلم، لأن الصحيح أن السهو ليس بمعنى يضاد العلم.

ويدل أيضاً على ذلك: أن النظر يجب حصوله بحسب أحوالنا ودواعينا، وانتفاؤه بحسب كراهاتنا وصوارفنا، فواجب أن يكون محدَثاً بنا وفعلاً لنا كسائر الافعال، وقد ثبت أن النظر يولّد العلم على ماتقدم ذكره، فيجب أن تكون العلوم والمعارف من فعلنا، لتولدها عن السبب الذي هو فعلنا.

فان قيل: ألا كانت المعارف من فعل الله تعالى فيكم بالطبع عند النظر على ما ذهب اليه الجاحظ؟

قلنا: اذا تبعت في الوقوع دواعينا وفي الانتفاء صوارفنا، ثبت أنها من فعلنا، وأبطلنا قول من يضيفها الى الله تعالى بطبع أو غيره.

والشك في أن المعارف من أفعالنا مع الحكم الذي ذكرناه كالشك في جميع الافعال، وطريقه الحمد والذم الذي توصّلنا بها الى تعلق الافعال بنا ثابتة في المعارف.

ولو كانت المعارف تقع بالطبع لما احتيج الى النظر والتأمل والتدبر، ولما كان أيضاً لنصب الادلة معنى، وقد بُيّن في مواضع كثيرة أن الطبع ليس بمعنى معقول يمكن اسناد الافعال اليه ووقوعها بحسبه. وقيل: إن الطبع لا يخلو من أن يريدوا به نفس المحل أو معنى فيه أو صفة له، وعلى كل الوجوه وكان يجب فيما يذكرون أن يقع بالطبع أن لا يختص وقتاً دون غيره، ولا تكون الحركة بأن يقع يمنة أولى من يسرة.

وليس لأحد أن يقول: إن تكليف المعرفة يجري مجرى الحدس والتخمين، لأن الناظر لا يدري ثمرة نظره من علم أو غيره إلا بعد الفراغ من النظر، وهذه شبهة الجاحظ.

والجواب: إن العاقل اذا علم حسن النظر ووجوبه عليه علم أنه لا يثمر

جهلاً ولا قبيحاً، فأمن في عاقبته أن تكون غير محمودة.

و هذه الشبهة تعترض على وجوب النظر وحسنه في كل الامور. وبمثل ذلك نجيب من قال: كيف يجب عليه ما لا يعرفه ولا يميزه؟ فنقول: تمييز السبب ومعرفته يغني عن تمييز المسبَّب على التفصيل، والعاقل يميز النظر ويعرفه فكأنه مميز للمعرفة.

فصل

(في وجوب النظر في معرفة الله تعالىٰ وجهة وجوبه وأنه أول الواجبات)

اعلم أن جهة وجوب النظر في الدين والدنيا واحدة، وهي خوف المضرة بتركه وتأميل دفعها بفعله، فيجب النظر تحرزاً من الضرر، كما يجب لهذا الوجه سائر الافعال.

و لا فرق بين أن تكون المضرة معلومة أو مظنونة في وجوب مايتحرز به منها، ولو كان ذلك وافقاً لذلك المضار المعلومة دون المظنونة لم يجب في الشاهد شيء من الافعال على سبيل التحرز من المضار، لأنه لا سبيل فيها الى العلم، وانما طريقها الظنّ.

و لابدّ أن يشترط في الفعل الذي يجب للتحرز من الضرر، اما أن لا يكون فيه ضرر، أو إن كان فيه ضرر فهو دون ما يتحرزبه منه بكثير.

و ليس لأحد أن يجعل التحرز من المضار ملجأ فيسقط الوجوب، وذلك أن الضرر المخوف قد يبلغ الى حدّ يحصل معه الالجاء، وقد يقصر عن ذلك الحد فيثبت فيه الوجوب ويرتفع الالجاء.وكيف يكون الضرر الديني المخوف ملجئاً أو خارجاً عن الوجوب، وهو مؤجل غير معجّل. والمضار الملجئة لا تكون إلا عاجلة في الشاهد.

و اذا تمهدت هذه الجملة لم يمنع وجوب النظر في الدين على العاقل متى

خشي في اهماله المضار العظيمة ورجاء زوالها بالنظر، وانما يخاف عند دعاء الداعي أو خطوز الخاطر المنبه له على جهة الخوف وأمارته علىٰ ما سنبينه آنفاً، واذا خاف العقاب ـ وهو أعظم المضار ـ وأمل زواله بالنظر وجب عليه، وان كره وشق عليه، لأن الذي يؤمل بدفعه من المضار أغلظ وأعظم.

و الصحيح أن العلم بوجوب(١) النظر المعين في باب الدين مكتسب غير ضروري، وانما العلم الضروري يتناول وجوب ما يختص بصفة، كما أن علم الضروري بقبح الظلم على الجملة يقتضي قبح ما اختص بصفة الظلم، واذا علم العاقل في ضرر بعينه أنه بصفة الظلم فعل لنفسه اعتقاداً لقبحه يكون علماً، لمطابقة العلم بالجملة المتقدمة.

و هكذا القول في العلم المتصل بوجوب نظر معين أنه مكتسب على الوجه الذي قدمناه. غير أنه وان كان مكتسباً فلابدّ من حصوله لمن علم الجملة الاولى وعلم في نظر معين أنه بتلك الصفة التي تناولها علم الجملة، لان العاقل كالملجأ الى فعل هذا العلم وحاله هذه كما نقوله في فعل العلم بقبح الظلم المتصل، وكما نقوله في من علم على الجملة إن لم يسبق المحدَثات فهو محدث، وعلم في ذات بعينها أنها لم تسبق الحوادث.

و من سنّة المخالفين لنا في المعارف القوية عندهم أن يقولوا: لو كان العلم بوجوب النظر في طريق معرفة الله تعالىٰ عاماً للعقلاء عند الخوف بالخاطر أو غيره لوجب أن يعلم العقلاء ذلك من نفوسهم ولا تدخل فيهم شبهة. وقد علمنا أن أصحاب المعارف جميعاً والذاهبين الى التقليد ينكرون ذلك ولا يجدون من أنفسهم، ومثلهم لا يجحد مايجده من نفسه لكثرتهم. فان ادعيتم على هذا الجمع المكابرة، جاز لأصحاب المعارف والالهام أن يدّعوا مثلها

---

(١) في م «يوجب».

عليكم اذا جحدتم المعارف التى تدّعي مخالفكم أنها فيكم ضرورة.

و الجواب عن ذلك: أن العلم بوجوب النظر المفصَّل في طريق المعرفة انما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف، ويحصل لبعض العقلاء في حال لا يحصل فيها بجماعتهم لاختلاف أحوالهم.

و لا يمنع مع ذلك أن يُدخِل بعضهم على نفسه شبهة فيزول هذا الخوف، فلا يعلم وجوب النظر عليه. لأن العلم بوجوب هذا النظر انما هو علم بوجوب ماله صفة مخصوصة يجوز أن يعترض شبهة فيها، ويجري ذلك مجرى ادخال الخوارج على أنفسهم شبهة في مثل مخالفيهم الذي هو ظلم على الحقيقة، حتى اعتقدوا حُسنه لما جهلوا صفته المخصوصة.

و قد قيل: إن الخوف ربما كان مغموراً ببعض الامور، فلا يجده الانسان من نفسه لانغماره، ومُثِّل ذلك بمن يُشفىَ على الموت بالمرض الشديد وفي أمواله حقوق وعليه مظالم، فانه لابدّ أن يكون خائفاً من اهمال الوصية وعالماً بوجوبها عليه، ومع ذلك ربما ذهب عن هذا الداعي ولهى عنه وصار خوفه مغموراً، وان كان ثابتاً.

و بعد، فما نعرف من أصحاب المعارف ومن يدعي أنها ضرورية، جماعة ينكرون [العلم بوجوب النظر لا يجوز على مثلهم جحد الضرورة. فأما أصحاب التقليد فماينكرون](١) النظر الذي هو الفكر والتأمل، وانما ينكرون المناظرة وهي غير النظر، وربما ألجأتهم الحال الى المناظرة واستعملوها مع اعتقادهم فسادها.

فقد بان بجميع ما ذكرناه الفرق بيننا اذا ادعينا العلم بوجوب النظر وبين أصحاب المعارف اذا ادّعوا عموم المعرفة بالله تعالى للعقلاء مع انكارهم لها

(١) الزيادة من م.

وجحدهم اياها وعملهم بخلافها، وأن ذلك بما لا يجوز دخول الشبهة فيه ولا التناسي له، فلم يبق إلا جحد الضرورة المعلوم خلافها.

فان قيل: اذا كان العلم بوجوب النظر مكتَسَباً غير ضروري، فيجب أن يكون مقدماً في الوجوب على النظر، ويبطل قولهم: إن النظر أول الواجبات.

قلنا: العلم بوجوب النظر وان كان مكتسباً فلابد على ماذكرناه من حصوله، ولا يجوز مع العلم بأن له صفة الواجب ألّا يفعل بوجوبه، لأنه لو لم يفعل علماً بوجوبه لخرج بذلك من أن يكون واجباً، فلم يلزم أن يكون [من](١) الواجبات.

فان قيل: فما الدليل على أن النظر في طريق معرفة الله تعالى ـ المقصودة التي لا يعرى من كمل عقله منها ـ النظر في طريق معرفة الله تعالى.

قلنا: ما يجب من الافعال احتراز من وجوب التحرز من القبائح العقلية كالظلم وما أشبهه. وشرطنا القصد احتراز من ارادة النظر، لأنها غير مقصودة في نفسها، وهي تابعة للنظر، والداعي اليها واحد. وشرطنا عدم التعرى مع كمال العقل منه احترازاً من ردّ الوديعة وقضاء(٢) الدين وشكر النعمة، لأنه قد يُعرى مع كمال العقل من كل ذلك وان لم يُعْرَ من وجوب النظر.

فاذا قيل: فهو لا يُعرى في كل حال من نعم الله تعالى، وان جاز أن يُعرى من نعم غيره.

قلنا: هو كذلك، إلا أن شكر النعمة لا يجب إلا بعد العلم بأنها نعمة، وأن فاعلها قصد وجه الانعام والاحسان. ولا يصح العلم بذلك في نعمه تعالى إلا بعد العلم به وبصفاته.

و الدليل على صحة ما ذكرناه من أن النظر في طريق معرفته تعالى أول

---

(١) الزيادة منا لسياق الكلام.
(٢) في هـ «وقضاد».

الواجبات: أنك اذا تأملت جميع الواجبات علمت تأخرها عن هذا الواجب الذي ذكرناه، لأن الواجبات على ضربين عقلي وسمعي، والسمعي لا شبهة في تأخره عن وجوب النظر في معرفته تعالىٰ، ومافيه شبهة من الواجبات العقلية ـ كردّ الوديعة وشكر النعمة وقضاء الدَّين ـ قد بينا مافيه.

فصل
(في كيفية حصول الخوف للعاقل حتى يجب عليه النظر)
(والكلام في جنس الخاطر وصفته)

اعلم أن النظر في طريق معرفة الله تعالىٰ اذا كان انما يجب تحرزاً من المضرة، فلابدّ من حصول الخوف من المضرة للعاقل، واذا كان الخوف لا يقع ابتداءً فلابدّ من طريق وأمارة، ولا شبهة في أن الناشيء بين الدُعاة الى الله تعالىٰ وأصحاب الشرائع ومثبتي النبوات الذين يحذِّرون بالنار والعقاب الدائم من اهمال المعرفة والاعراض عنها ويرغِّبون بالثواب الجزيل الدائم، لابدّ من أن يكون خائفاً، فببعض ذلك مايخاف العقلاء.

و انما نفرض الكلام في منفرد عن الناس ماسمع شيئاً من الدعاء والاعذار، ومَن هذا صفته انما يكون خائفاً بأن يدعوه داعٍ، ويخوِّفه مخوِّف ويشير اليه بالأمارات القائمة في عقله على [ما](١) سنبيّنه، فيخاف لا محالة فيجب عليه النظر.

أو يكون ممّن يتفق له أن يفكر في أحوال نفسه، فيشاهد آثار الصنعة فيه وأمارات النعم عليه، فيتنبه على ما يتنبه الخاطر أو الدواعي عليه، ويريبه له فيخاف، لأنه انما يخاف عند دعاء الداعي وخطور الخاطر بظهور أمارات

---

(١) الزيادة منا لسياق الكلام.

الخوف، فاذا تفكر فيها مبتدئاً فلابدّ من أن يكون خائفاً.

فان لم يحصل الوجهان الأولان وجب على الله تعالىٰ أن يُخْطِر بباله ما يقتضي وجوب النظر عليه بكلام يفعله داخل سمعه يتضمن ماسنوضحه.

فان قيل: هذا يقتضي أن الأصم الذي وُلدَ كذلك غير مكلَّف، لان الخاطر والداعي لاٰ يصحّ أن يخوفاه مع الصمم.

قلنا: يجوز في من وُلد أصمّ أن يكون المعلومُ من حاله أن يتفكر من تلقاء نفسه ويتنبّه على الأمارات التي تشير اليه الخاطر أو الداعي، فيجب عليه النظر.

على أنه ليس كل من كانت في خارج [سمعه](١) آفة تمنعه من ادراك الأصوات يقطع على أنه لاٰ يسمع الصوت في داخل سمعه، وان كانت الآفة في خارجه فلا سبيل مع ذلك الى القطع أن الصُمَّ غير مكلفين.

و جملة الكلام في الخاطر ينقسم الى بيان جنسه وما يتضمنه، ثم الكلام فيما يعارضه ويقابله.

و أصحّ الاقوال في جنسه: أنه كلام يفعله الله تعالىٰ داخل سمع المكلّف ويجب تقرب من صَدرَه ولهذا يلتبس الخاطر بحديث النفس والفكر. ويجوز أيضاً أن يأمر الله تعالىٰ بعض الملائكة بأن يفعله على هذا الوجه.

و الذي يدل على ذلك: أن الخاطر لاٰ يخلو من أن يكون من أفعال الجوارح، أو أفعال القلوب. وأفعال الجوارح التي يمكن أن يقع بها تخويف هي الاشارة أو الكلام أو الكتابة. وأفعال القلوب اما أن تكون اعتقاداً أو ظناً.

و انما لم يدخل العلم في الاقسام، لأن من يرد عليه الخاطر يكون خائفاً غير قاطع، والعلم يقتضي القطع.

---

(١) الزيادة من م.

و لا شبهة في أن ما عدا ما ذكرناه فلا يجوز أن يكون هو الخاطر، كالارادة والكراهة، لأن التخويف لا يقع بهما.

فأما الفكر نفسه فهو ما يجب عند الخاطر، فلا يجوز أن يلتبس الخاطر.

و الذي يفسد أن يكون الخاطر اشارة: أن الاشارة انما تفيد بالاضطرار الى القصد المشير، والخاطر مضاف اليه تعالى، وذلك لا يصح فيه.

و قيل في ابطال كونه كتابة: إن المفروض في الخاطر أن يكون مفعولاً في نواحي القلب، و وجود الكتابة لا فائدة فيه، لأنها لا تشاهد ولا تُقْرَأ.

و هذا ليس بمعتمد، لأنا وان أضفنا الخاطر اليه تعالى فما وقع(١) الا تفاق على محله وكيفية فعله، وانما يذهب من جعله كلاماً الى أنه مفعولٌ الى داخل السمع، ويذهب الى أنه علم أو ظن يجعله في القلب. ومن يقول نه كتابة لا يليق بمذهبه هذا.

و قيل: إنا نعلم من نفوسنا ضرورة بأننا ما شهدنا كتابة يتضمن ما يترتب في الخاطر.

و هذا أيضاً ضعيف من الحجة، لأن من يعلم ذلك من نفسه إن كان له طريق الى القطع على مثله يجوز أن يكون مستغنياً عن الخاطر بدعاء الدعاة أو يتفكر من تلقاء نفسه، وربما شاهد ذلك في ابتداء تكليف ثم تناساه.

و قيل: إن الخاطر لو كان كتابة لم يصح تكليف الاعمى.

و هذا أيضاً غير صحيح، لأن الاعمى يجوز أن يقوم له في تكليفه مقام الخاطر الدُعاة، والتنبيه من تلقاء نفسه.

و قيل: لو كان كتابة لكان نقض عادة اذا شوهدت كتابة مفهومة من غير أن يشاهد فاعلها(٢).

---

(١) في هـ «فأوقع».

(٢) في هـ «ما عليها».

و هذا أيضاً ضعيف، لأن لقائل(١) أن يقول: إن الله تعالىٰ يحدث كتابة تتضمن مارتب في الخاطر من التخويف بحيث لا يشاهد ابتداء حدوثها، فيقتضي ذلك نقض العادة. ثم يشاهد تلك الكتابة المكلفين ويقرأها فيتنبه(٢) بها على النظر ويحصل له الخوف المبتغى في وجوب النظر. والصحيح على هذا أن الخاطر لا يمنع أن يكون كتابة على الوجه الذي حددناه وحصرناه، فلم يبق في قسمته أفعال الجوارح إلا الكلام.

فأما ما يدل على أن الخاطر لا يكون اعتقاداً: أنه لا يخلو من أن يكون من فعل الله تعالىٰ فيه أو من فعل المكلَّف. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلف، لأن القادر بقُدَرِه لا يصحّ أن يفعل في قلبه اعتقاداً، ولا يجوز أن يكون من فعل الله تعالىٰ، لأنه إن كان معتقده علىٰ ما ليس به كان جهلا قبيحاً، والله تعالى لا يفعل قبيحاً. وإن كان معتقده على ما هو به فيجب أن يكون علماً، لأنه من فعل العالم بمعتقده، ومعلوم أن حال من يرد عليه الخاطر ليست حال القاطع العالم، بل صفة المجوّز الظان. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلَّف نفسه، لأن مايبتدئه العاقل من الاعتقادات لا علم(٣) لها لأنها تجري مجرى التبخيت والتخمين، ولا تأثير لمثل ذلك.

و قد قيل: لو كان اعتقاداً من فعله تعالىٰ لكان علماً ضرورياً على ما ذكرناه، وليس يخلو من أن يتعلق بلحوق العقاب بالمعاصي قطعاً، أو يتعلق بأنه لا يُؤمَن من ذلك. والقسم الاول باطل، لأن القطع على أن العقاب يلحقه لا محالة فرع على المعرفة بالله تعالى وصفاته وأحواله، والمكلف في ابتداء تكليفه لا يعرف الله تعالى، فكيف يعلم أنه يعاقب العُصاة. وان كان علماً بأنه لا يُؤمَن نزول العقاب بمن يستحقه، فهذا علم من كون في عقل كل

---

(١) في النسختين «القائل». (٢) في هـ «و فيتنبه». (٣) في النسختين «لاحلم».

عاقل، ولا حاجة بالمكلف الى تجديده له وهو حاصل عنده، وكلامنا فيما يتجدد بعد كمال العقل.

و الذي [يفسد كونه ظناً اذا كان الظن جنساً غير الاعتقاد، لانه ان كان من جنس الاعتقاد فما تقدم](١) يفسده: أنه لا يخلو أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل المكلّف نفسه، فان كان من فعل الله تعالى ـ ومن المعلوم أن الظن لا حكم له اذا كان واقعاً عن أمارة، وإلا جرى مجرى الشك ـ ولابد من أن تكون تلك الأمارة أمارة لفاعل الظن، كما أن الارادة المؤثرة في كون الخبر خبراً يجب أن يكون ارادة لفاعل ذلك الخبر حتى يؤثر فيه. واذا كان الأمارات مستحيلة على الله تعالى يبطل أن يكون الظن الذي لا حكم له ولا أمارة من فعله تعالى. وأيضاً فلو كان الظن من فعله تعالى لكان الفاعل مضطراً الى ذلك الظن، وقد علمنا أن حالنا وحال غيرنا في ظنوننا وأفكارنا لا يختلف في أنا مخيّرون فيها وغير مضطرين اليها، وأنها تابعة لدواعينا.

و إن كان الظن من فعل المكلف ـ وقد بينا أن الظن المبتدأ لا حكم له ـ فيجب أن يكون عن أمارة، فلابدّ من منبّه على النظر في هذه الامارة ومخوّف من تركه. والكلام في المنبه على النظر في الأمارة حتى يحصل الظن كالكلام في المنبه على النظر في الدلالة حتى يحصل العلم، وذلك يقتضي التسلسل.

و لا يجب اذا كان الخاطر كلاماً أن يكون الله تعالى مكلّماً لكل أحد، فلا يختص موسى عليه السّلام بالفضيلة، وذلك أن فضيلة موسى عليه السّلام انما هي في أنه تعالى كلّمه جهرة، وذلك الوجه المخصوص، بخلاف ما يرد به الخاطر.

و أيضاً فمن أثبت الخاطر كلاماً جوّز أن يكون من فعل بعض الملائكة

---

(١) الزيادة من م.

عليهم السّلام، ولم يقطع على أنه من فعل الله تعالى.

و أمّا ما يتضمنه فالذي يجب تضمنه له التخويف من اهمال النظر، لأن بالخوف يجب النظر على ما قدمناه، ولاّبد من أن يتنبه على أمارة الخوف، لأن الخوف بغير أمارة لا حكم له، وهو إن كان بهذا القدر الذي ذكرناه يحصل خائفاً ويجب عليه النظر، فلابدّ من تنبيهه على جهة وجوب المعرفة ليُعلم حسن هذا التخويف.

ألا ترى أن من هدد غيره على أكل كل طعام بعينه بالقتل، يجب عليه الامتناع من أكله، ولا يعلم قبح ايجاب الامتناع من الاكل عليه أو حسنه، فاذا قال له «لا تأكله فان فيه سمّاً» ونبّه على أمارة كون السمّ فيه علم حسن ايجاب الامتناع من الاكل.

و على هذه الجملة يجب أن يتضمن الخاطر أنك تجد في نفسك آثار الصنعة، فلا تأمن أن يكون لك صانع صنعك ودبرك أراد منك معرفته ليفعل الواجب عليك في عقلك وينتهي عن القبيح، وأنت تجد في عقلك قبح أفعال فيها لك نفع عاجل ووجوب أفعال عليك فيها مشقة عاجلة، وتعلم استحقاق الذم على القبيح. وان الذم(١) مما يغمك ويضرك فلا تأمن كما استحققت به الذم وان انتفعت به عاجلاً(٢) أنّ تستحق به العقاب والآلام، ومعلوم أن أحد الاستحقاقين أمارة للاستحقاق الاخر، ثم يقول له: فتى لم تعرف الله سبحانه وتعالى بصفاته، وأنه قادر على مجازاتك على العقاب [بالقبيح](٣) كنت الى فعل القبيح أقرب ومن تركه أبعد، واذا عرفته تكون من فعل القبيح أبعد ومن تركه أقرب.

و هذا أيضاً مما يجده في عقله متمهّداً، فيجب حينئذٍ عليه النظر مع التنبيه

---

(١) في هـ «ان انضم». (٢) في هـ «جاعلاً». (٣) الزيادة من م.

على كل ما ذكرناه، وانما يتضمن الخاطر لترتيب النظر في الادلة والتنبيه على المقدَّم منها والمؤخر.

و كان أبوعلي يوجب أن يتضمن الخاطر ذلك. وذكر أبوهاشم أن ذلك مستغنٍ عن تضمن الخاطر له، وانما تنبه الانسان عليه من تلقاء نفسه، لأن العاقل يعلم اذا وجب عليه النظر في معرفة الله تعالى أن معرفته انما يُلتمس بالنظر في أفعاله دون عدد النجوم.

و الأولى أن يتضمن الخاطر التنبيه على ترتيب النظر في الادلة، لأن دلك مما يبعد أن يستدركه العاقل بنفسه، لا سيا في من كمل عقله ولم يخالط (١) الناس ويعرف العادات.

و أما في معارضة الخاطر، فالواجب أن يقال: ان المعارض للخاطر الذي ذكرناه على ضربين: ضرب فيه يؤثر، والضرب الآخر لا يؤثر فما يؤثر هو المعارض على الحقيقة ويجب أن يمنع الله تعالى منه ليُسلِم الخوف للمكلَّف ويجب عليه النظر. والضرب الذي لا يؤثر ليس بمعارض على التحقيق، فلا يجب المنع منه، لكن يجب على المكلف اطراحه والعدول عن الالتفات اليه.

و الضرب المؤثر إن لم يوجد له مثال معيّن جاز، وقد قلنا: إنه اذا كان مما يقدح في وجوب النظر وجب المنع عنه، وذلك كافٍ.

و أجود من كل شيء قيل في مثال هذا الوجه: أن يأتي الخاطر المعارض فيقول له: لا تأمن إن نظرت أن تقضي بك النظر، إلا أنه لا صانع لك تخاف من جهته عقلاً ولا ترجو ثواباً. ومعلوم أن المكلف لا يأمن ذلك قبل النظر. ثم يقول: واذا علِمتَ قطعاً أنه لا صانع أمِنت العقاب وأقدمت على فعل القبيح بطمأنينة. وهذا أمارة، لأن من المعلوم أن [من](٢) أمِن من

(١) في النسختين «يختاط» ولعل الصحيح «يخالط».

(٢) الزيادة منا لاقتضاء السياق

الضرر أقدم علىٰ ما يشتهيه، فقد صار هذا الخاطر معارضاً لما ذكرتموه، وفيه اشارة الى ماهو متقرّر في عقله.

و الجواب: ان هذا يجب أن يمنع الله تعالى منه، وكل ما أشبهه مما يؤثر في الخوف ويقدح في وجوب النظر.

و يمكن أن يقال أيضاً: إن هذا الخاطر لا يعارض الخاطر الذي ذكرنا أنه يوجب النظر، وذلك لأنه يخاف في اهمال النظر في معرفة الله تعالىٰ أن يستحق العقاب العظيم الدائم الذي لا يُتحمَّل مثله، وانما يخاف اذا نظر في معرفة الله تعالىٰ على ما ألقاه اليه الخاطر المعارض أن يقضي به النظر أنه لا صانع، فينهمك في المعاصي. وما يتسحقه على المعاصي ليس بضرر البتة، وان كان في بعض الاحوال قد استضربه لامور تقتضيه، فلا يقارب الاستضرار بالعقاب الدائم. فالنظر في معرفة الله تعالىٰ واجب على كل حال، ليتحرز به من الضرر الاعظم الذي لا يقابله ما يتخوفه من الضرر بالانهماك في المعاصي.

وهذا وجه قوي. وأمثلة الوجه الثاني كثيرة موجودة.

و جملة القول فيه: إما أن يكون تخويفاً بلا أمارة، ولا وجه يقتضي وقوع الضرر الذي خُوِّف منه، أو تخويفاً لضرب يتحمل مثله في جنب التحرز من المضار العظيمة، وذلك قولهم: إن المعارض يرد بأنك إن نظرت تحملت مشقة وكلفة، ولا تأمن بأنك لا تخطىء(١) بما قصدت اليه فتعجل الراحة. وهذا غير مؤثر(٢)، لأن تحمل مشقة النظر أهون وأيسر مما يخافه من إهمال النظر من العقاب العظيم. وهذا أيضاً يقتضي سقوط النظر في مصالح الدنيا كلها بهذه العلة.

---

(١) في هـ «لا تحصى».

(٢) في النسختين «مؤثرة».

و كقولهم: لا تأمن أنك إن عرفت الله تعالىٰ عاقبك، وان لم تعرفه لم يعاقبك. وهذه الامارة عليه في العقل، فلا يعارض ما عليه من الأمارات. والاقرب في العقول: أن المنعم اذا عُرف وأُطيع كانت السلامة منه أولىٰ.

و لقولهم: لا تأمن أن يكون لك اله سفيه ان عرفته عاقبك. لأن هذا أيضاً في أمارة، ولان السفيه لا يُتحرَّز من متابه بشيء، ويجوز أن يعاقب بالنظر والاخلال به معاً.

و ما ذكرناه ينبه على الجواب عمّالم نذكره، فانه متقارب، والجملة التي عقدناها كافية فيه.

فصل

(في أنه تعالىٰ موجب على كل عاقل معرفته)

(وأن المعرفة الضرورية لا تقوم في اللطف مقام المكتسبة ومايتصل بذلك)

اعلم أن جهة وجوب معرفة الله تعالىٰ اذا كانت هي أن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها فلابدّ من عمومها لكل مكلّف، واذا بينا أن الضرورة في ذلك لا يقوم مقام الاكتساب لم يكن بدّ من تكليف المعرفة.

و انما قلنا: إن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها. لأن من المعلوم أن الذي لا يشتبه أن العلم بالضرورة في الفعل صارف عنه وبالنفع فيه داعٍ اليه، واذا علم المكلّف أنه يستحق على المعصية عقاباً عظيماً وعلى الطاعة ثواباً جزيلاً، كان ذلك أقرب له الىٰ فعل الطاعة وتجنب المعصية.

و معلوم أن العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يصح إلا بعد المعرفة بالله تعالىٰ وبصفاته وحكمته وأنه عالم لنفسه، ولا يجوز أن يجهل مقدار المستَحق من الثواب، فلا يفعله وأنه قادر لنفسه، ولا يجوز المنع من فعل المستَحق من الثواب أو فعل العقاب، فالذي هو اللطف على الحقيقة العلم باستحقاق

الثواب والعقاب، غير أن مالا يتم هذا العلم إلا به -ولابدّ منه- جار مجرى اللطف في الحاجة اليه، وتناول التكليف له.

فأمّا الذي يدل على أن المعرفة الضرورية لا تقوم مقام المكتسبة في اللطف: أن من المعلوم المتقرّر أن من تحمل مشقة عظيمة لكي(١) يصل الى فعل غرض من الاغراض، يكون أقرب الى فعل ذلك الغرض اذا تحمل المشقة في الطريق اليه من اذا لم يكن عليه مشقة.

ألا ترى أن من تكلف مؤنة عظيمة في بناء دار ليسكنها، فانه يكون أقرب الى سكناها وأحرص عليه منه اذا وهبت له تلك الدار ووَصلت اليه بلامشقة. وكذلك من سافر الى طلب العلم والادب وتحمل المشاق، يكون أقرب الى التأدب والتعلم ممن(٢) اذا جاء اليه العلماء في بلده في داره من غير كلفة. وأمثلة ذلك كثيرة معروفة.

و اذا كان المعرفة انما تراد وتدعو الى فعل الواجب وتصرف عن فعل القبيح، وجب أن لا تقوم الضرورية، ولا مشقة فيها مقام المكتسبة على ما بيناه.

و مما يدل أيضاً على ذلك: أنا قد علمنا يقيناً من أحوال أنفسنا أننا غير مضطرين الى هذه المعارف، وانما الكلام في أحوال غيرنا، فلو كانت المعرفة تكون ضرورية لبعض المكلفين، لوجب تساوي جميعهم في الاضطرار اليها، لأن الوجه الذي يقتضي في بعضهم أن يفعل هذه المعرفة قائم في الجميع، لأن الذي يمكن أن يقال إن كونها(٣) ضرورية أبلغ وأقوى في باب اللطف، أو لأن الغرض حصول العلم. وهذان الوجهان يوجبان أن يتساوى الخلق في الاضطرار اليها، وقد علمنا خلاف ذلك.

---

(١) في النسختين «لكن». (٢) في النسختين «من». (٣) في النسختين «لونها».

و ليس يمكن أن يقال: إن الغرض هو حصول العلم، ولا فرق بين الاضطرار فيه والاكتساب، فهو مخيَّر بين فعل المعرفة ومن تكليفه لها، وذلك أنه اذا أقام فعله تعالى مقام فعلنا في ذلك كان تكليفنا المعرفة عبثاً بلا فائدة.

و ممّا يدل أيضاً في ذلك: أن المعرفة الضرورية لو قامت مقام المكتسبة فيما ذكرناه وكان تعالى في حكم المخيَّر من أن يفعلها فينا وبين أن يكلفنا اياها، لوجب أن يفعلها تعالى فيمن علم أنه يكفر، وقد علمنا خلاف ذلك.

و بهذه الطريقة أيضاً نعلم أن المعرفة الضرورية لا تزيد على المكتسبة، لانه كان يجب أن يفعلها في من يعلم أنه يكفر، بل وفي كل من كلف.

فان قيل: لو كانت المعرفة لطفاً في ارتفاع القبائح لماعصى عارف بالله تعالى.

قلنا: معنى قولنا في المعرفة «إنها لطف» بأن المكلَّف يكون معها أقرب الى فعل الواجبات وأبعد من فعل القبائح، وقد يكون قريباً من الواجب وبعيداً من القبيح وان عصى وخالف. ولا يلزم على ما قلنا وجوب النوافل مسهلة للواجبات مؤكدة للداعي اليها، والمسهّل المؤكد لا يجب كما يجب المقرِّب، والذي هو أصل في الدعاء والتقريب.

و الصحيح أن المكلَّف يجب أن يبقى الله تعالى من الزمان الذي يتمكن فيه من جميع كمال المعارف له بالله تعالى بأحواله وتوحيده وعدله، ويبقى بعد ذلك زماناً يمكنه فيه فعل واجب أو ترك قبيح، لأن الغرض بايجاب المعرفة هو اللطف في الواجبات العقلية، فلابدّ ممّا ذكرناه.

فان قيل: خَبِّرنا(١) عمن عصى وقد كُلِّف المعارف فلم يفعل ماوجب عليه الابتداء به من النظر مثلاً في اثبات الاعراض، أتقولون إنه مع المعصية

---

(١) في هـ «خبرنا».

يُكلَّف النظر في الاوقات المستقبلة أو يكون غير مكلف، فان خرج عن التكليف بمعصية فكيف يخرج عنه مع كمال عقله وتكامل شروطه. وان جاز هذا في بعض العقلاء ـ وهو من عصى ـ داخل بالنظر جاز(١) في جميعهم.

و ان قلتم: لا يخرج عن التكليف العقلي مع كمال عقله لكنه يخرج من تكليف تحديد النظر ثانياً اذا عصى فيه أو لا.

قيل: و كيف يخرج عن وجوب النظر عليه مستقبلاً، والخواطر(٢) المخوفة واردة عليه كما كانت في الاول، فان جاز سقوط الوجوب عنه ثانياً جاز أولاً.

فان قلتم: إنه بعد المعصية في النظر الاول مكلف للنظر.

قيل لكم: ليس يخلو وقد عصى أولاً في النظر في اثبات الاعراض من أن يكون مكلفاً في الحال الثانية، النظر في حدوث الاعراض أو استئناف النظر في اثبات الاعراض. فان كان القسم الاول وجب أن يكون مكلفاً لما استحيل ويتعذر، لأنه لا يصح من المكلف في هذه الحال وقد قصر في اثبات الاعراض أن يعلم حدوثها. وان كان القسم الثاني وجب اذا كلف استئناف النظر أن يبقى الزمان الذي يتمكن فيه من استئناف جميع ما ألزمه من المعارف، ووقتاً(٣) بعده يصح فيه أداء واجب أو امتناع قبيح، وهذا يقتضي أنه اذا عصى أبداً أن يبغي أبداً.

و ليس يمكن أن يقال: إنه لا يجب اذا كلفه بعد التقصير التكليف الثاني أن يبقيه المدة التي يستوفي فيها المعارف كما قلنا في التكليف الاول، وذلك أن العلة التي أوجبنا لها البقاء الاول ثابتة في الثاني. وكيف يكلف نظر العرض فيه والمقتضي لحسنه المعرفة ويقطع دون الوقت الذي يصح فيه المعرفة؟ وهذا سؤال قويّ الشبهة.

و الجواب: ان العاصي في النظر الاول الذي هو على التقدير النظر في

---

(١) في هـ «عاد». (٢) في هـ «والخوافر». (٣) الكلمة ليست واضحة في النسختين.

اثبات الاعراض، لا يخلو من أن يقتصر به على المكلف من غير زيادة عليه أو مكلف بعده سواه:

فان كان الاول لم يجز أن يكلّف بعد تقصيره في النظر الاول استئناف النظر، لأن الغرض في تكليف النظر المعرفة، والغرض في تكليف المعرفة أن يكون لطفاً، واذا قدرنا هذا العاصي في النظر الاول لم يكلّف الا القدر من التكليف الذي لو لم يعص في طريق المعرفة لعرف وكان معرفته لطفاً فيه، وقد فوّت نفسه هذا اللطف بمعصيته، ولو لم يكلف زيادة على التكليف الاول فلا وجه لتكليفه استئناف نظر لايؤدي الى معرفة وغرض فيه. وان قدرنا أن المقصر في ابتداء النظر قد كلف زيادة على التكليف الاول الذي لو ينظر وعرف لكانت معرفته لطفاً فيه، فلابدّ من تكليفه استئناف النظر وتبقية المدة التي يصح فيها تكامل المعارف على ما ذكرناه في الحال الأُولى. ولا يجب أن يؤدي ذلك الى مالا نهاية له من البقاء والتكليف، لأن التكليف منقطع، ولابدّ أن يريد الله تعالى من المكلّف الى غاية متناهية، فينتهي الحال في من عصى الى أنه لا يجب تكليفه استئناف النظر.

و ليس يجب اذا قلنا: إن العاصي في ابتداء النظر إذا كان مفتقراً به على التكليف الاول من غير زيادة عليه غير مكلّف لاستئناف النظر أن يكون ممن يرد عليه الخواطر المخوّفة من ترك النظر، بل لابدّ من أن يُصرف عن ذلك ويُلهى عن خطور الخواطر المخوّفة.

و ليس يجب أن يكون بذلك فاقداً لعقله ومسلوباً تمييزه، لان في العقلاء من ينصرف عن أُمور كثيرة دينية ودنياوية، وعن الفكر فيها والتخوف منها مع ظهور أماراتها، لأسباب(١) شاغلة وصوارف ملهية.

---

(١) في هـ «الاسباب».

و ليس يجب اذا خرج من ذكرناه من تكليف استئناف النظر للوجه الذي أوضحناه أن يخرج عن التكليف العقلي، لأنه لا يجوز خروجه عن التكليف العقلي، كالامتناع من الظلم وشكر النعمة وما أشبه ذلك، لأن كمال العقل يقتضي ثبوت هذا التكليف. وتكليف النظر اذا لم يكن طريقاً الى المعرفة لا وجه له(١)، واذا كان الموجب له والمنتبه عليه التخويف وقدّرنا زواله فقد زال وجه وجوب النظر.

فان قيل: أتقولون إنه يستحق اذا فرط في النظر الاول الذم والعقاب على ترك النظر في الاحوال المستقبلة. فان قلتم: لا يستحق ذلك. أخرجتم النظر من هذه الاوقات من أن يكون واجباً عليه. وان قلتم: إنه يستحق الذم والعقاب على ذلك أجمع. أوجبتم استحقاق الذم [والعقاب](٢) على ما يتعذر على المكلف ويستحيل منه، لأن معصيته في النظر الاول يحيل وقوع النظر في الثاني والثالث على وجه يوجب العلم.

قلنا: انما يستحق الذم على ترك النظر في الاوقات المستقبلة كلها اذا عصى في الاول، وان كان هذا النظر المستأنف مع التقصير في الاول يتعذر عليه ـ لأنه أُتي في تعذره من قبل نفسه ـ وهو الذي أخرج نفسه بتقصيره في الاول [من التمكن من تأتي ماوجب عليه من النظر، ولسنا أن نقول: إن النظر في الاوقات الآنفة يجب عليه وقد قضى في الاول](٣). بل نقول: كان واجباً عليه فضيّعه وفوته [نفسه](٤).

و جرى ذلك مجرى من كُلِّف صوم يوم فأكل في أوله أنه يستحق الذم والعقاب على تفريطه في صوم اليوم كله، وان كان متى فرّط في صوم أوله يُتعذر عليه صيام باقيه، لكن ذلك التعذر من جهته وأُتي فيه من قبل نفسه،

---

(١) في هـ «لا وجب له».

(٢ و٣ و٤) الزيادة من م.

فالذم متوجه نحوه على صيام جميع اليوم.

و هكذا القول في من أمَر عبده في مناولة كوز في وقت مخصوص وبينهما مصافة، إن العبد متى فرَّط في قطع تلك المسافة فانه مذموم على تلك المناولة، وان كان بتفريطه في قطع المسافة قد تعذرت عليه في ذلك الوقت المخصوص، واللوم مع ذلك متوجه لما ذكرناه.

و الصحيح من الاقاويل المختلفة في استحقاق العقاب(١) على الاخلال بالنظر المرتب: أنه يستحق في أوقات الاخلال على تدريج، وأنه لا يستحق جزاء الكل في وقت الاخلال بالنظر الاول. وكذلك القول في السبب والمسبَّب، وأن ثواب المسبب أو عقابه يستحق في وقوعه دون حال وقوع سببه.

فان قيل: اذا كانت المعارف لا تتكامل للمكلف مثلاً إلا في مائة(٢) وقت وكان مكلفاً في هذه المدة بطولها العقليات، أفليس تكليفه طول هذه المدة قد عُري من أن تكون المعرفة لطفاً فيه، واذا جاز ذلك في قصير المدة جاز في طولها.

قلنا: هذه المدة لا يمكن فيها وقوع المعرفة على وجه الاكتساب، وهو الوجه الذي عليه يكون لطفاً وما بعده من الاوقات(٣) يمكن أن تكون المعرفة لطفاً في التكاليف فيه. وما يستحيل فيه وقوع المعرفة لا يحمل ما يمكن وقوعها فيه عليه ولا يقاس اليه، وذلك أن الزمان المضروب للتشاغل بما يؤدي الى المعرفة من النظر لا يكون للتكليف العقلي فيه لطف من جهة المعرفة.

و يمكن أن يقال: إن ظن استحقاق الثواب و العقاب في هذه المدّة كافٍ في اللطف وليس يمكن سواه، وقد يقوم في كثير من المواضع الظن مقام العلم اذا لم يكن العلم. وهذه جملة مقنعة.

---

(١) في النسختين «والعقاب».

(٢) العبارة مشوشة في النسختين.

(٣) في النسختين «من الآفات».

باب

(الكلام في اللطف)

فصل

(في معنى اللطف والعبارات المختلفة عنه والاشارة الىٰ مهم أحكامه)

اعلم أن اللطف ما دعى الى فعل الطاعة، وينقسم الى: ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يختره، والى ما يكون أقرب الى اختيارها. وكل القسمين يشمله كونه داعياً.

و لابدّ من أن يشترط في ذلك اسصاله(١) من التمكين، ويسمى بأنه «توفيق» اذا وافق وقوع الطاعة لأجله، ولهذا لا يسمى اللطف المقرِّب من الطاعةَ إن لم يقع «توفيقاً» ويسمى بأنه «عصمة» اذا لم يختر المكلَّف لأجله القبيح.

و قد يوصف بأنه صلاح في الدين وأصلح، لأن الصلاح هو النفع أو ما أدى اليه.

و لا يوصف ما يختار عنده القبيح ولولاه لما اختاره بأنه لطف على الاطلاق حتى يقيَّد، لأن التعارف في اطلاق هذه اللفظة يقتضي فعل الطاعة، وما يوصف مايختار عنده القبيح اذا كان منفصلاً من التمكين بأنه مفسدة واستفساد.

---

(١) كذا ولم نهتد الى الصواب فيه.

و لابدّ من مناسبة بين اللطف والملطوف فيه، لأنه داعٍ اليه، ولو لم يكن بينهما مناسبة لم يكن بأن يدعو اليه أولى منه بأن يدعو الى غيره. وتلك المناسبة لا يجب أن يعلمها على سبيل التفصيل.

و الصحيح أن اللطيف لا يجب أن يكون مدرَكاً، بل يكفي فيه أن يكون معلوماً على الوجه الذي يدعو الى الفعل.

و الدليل على ذلك: أن اللطف داعٍ الى الفعل، فهو كسائر الدواعي. وقد علمنا أن المعتبر في الدواعي ما عليه الفاعل من علم أو اعتقاد أو ظن، ولهذا قد يعتقد النفع في شيء لا نفع فيه على الحقيقة، فيكون ذلك الاعتقاد داعياً. وبالعكس من ذلك القول في الصارف، فغير ممتنع فيما لا يدرك أن يدعو المكلف الى الطاعة اذا علمه.

و من حق اللطف أن يتقدم الملطوف فيه، لأنه داعٍ الى الفعل وباعث عليه، والداعي الباعث لا يكون إلا متقدماً. ويجوز أن يتقدم على الافعال دون تركها.

و الذي يبيّن أن الصلاة لم تجب لكون تركها مفسدة لا لأنها مصلحة: أنه لو كان كذلك لوجب أن يبيّن الله تعالى للمكلف ذلك الترك. ومخصصة بمايبيّن به من غيره من الصفات، لأنه هو المعتبر في باب التكليف.

و كان يجب أيضاً أن يتقدم العلم بقبح تركها ويتبعه بوجوبها، وقد علمنا عكس ذلك.

و كان يجب أيضاً أن يكون انتفاء ذلك الترك الذي هو مفسدة بغير الصلاة كانتفائه بها، لأن الغرض زوال المفسدة، وهي زائلة على الوجهين معاً.

و كان يجب استواء الحال في فعل الصلاة بغير طهارة وفعلها بطهارة(١)،

---

(١) في م «بطاهرة».

لأن الترك لم يقع على الوجهين.

و كان يجب أيضاً لو لم يفعل المكلَّف الصلاة ولا الترك أن يكون ذلك قائم(١) مقام أن يفعل الصلاة ولا يفعل الترك . وكل ذلك فاسد.

فان قيل: ما الذي يفسد أن يكون ترك الصلاة يقبح لأنه مفسدة، وان كان هي واجبة للمصلحة ويكون تركها قبيحاً من وجهين المفسدة والمنع من المصلحة.

قلنا: لو كان كذلك لم يمتنع في بعض المكلفين أن يقبح منه ترك الصلاة وان لم تكن الصلاة عليه واجبة كالحائض، واذا بطل ذلك ثبت أن الوجه في قبح تركها منعه من المصلحة.

و أيضاً لو كان ترك الصلاة مفسدة لوجب أن يبيّن(٢) الله تعالىٰ للمكلف كما بيّن مصالحه، واذا لم يبيّن ذلك على ارتفاعه.

و أما الذي يدل على أن القبائح الشرعية انما قبحت لأنها مفسدة، لا لأن تروكها مصالح على ما ذهب اليه أبوعلي الجبائي: ان شرب الخمر لو لم يكن مفسدة بل لأن تركه مصلحة لكان الغرض فعل الترك هو المصلحة، فكان لا فرق اذا لم يفعل ذلك بين أن يشرب الخمر ولا يشرب في استحقاقه العقاب. وكان يجب على المذهب الصحيح في جوازخلوالقادر من الاخذ والترك متى لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك أن يكون عقابه كعقاب شارب الخمر.

و بعد، كان يجب أيضاً أن يبيّن الله تعالىٰ ذلك الترك الذي هو الصلاح ليميز ويعرف وجوبه كما بين جميع الواجبات الشرعية.

و قد نبه السمع على وجه قبح شرب الخمر بأنها تصدّ عن ذكر الله تعالىٰ وعن الصلاة(٣) وهذا تصريح بأن وجه القبح هو المفسدة، وكذلك قال الله

---

(١) في هـ «تمام». (٢) في هـ «يتبين».

(٣) اشارة الى قوله تعالى «انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكرالله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون» [سورة المائدة: ٩١].

تعالىٰ في الصلاة انها تنهى(١) عن الفحشاء والمنكر(٢)، فبيّن وجه الوجوب وأنه المصلحة. ومع هذا البيان في الامرين لم يبق شبهة.

فأمّا قول أبي علي: لو كان شرب الخمر أو ما أشبهه من القبائح السمعية مفسدة لوجب أن يمنع الله تعالىٰ المكلف من فعله كما وجب أن يمنعه من أن يفعل ما هو مفسدة لغيره. فغير صحيح، لأنه قد نهى المكلف عن هذا الفعل الذي هو مفسدة له، وحذّره من فعله ومكّنه من التحرز منه، فاذا فعل فمن قِبَل نفسه أُتي، فلا يجب منعه، وإن وجب منع مثله من فعله لأنه مفسدة لغيره. لأن هذا المكلّف الذي ذلك الفعل مفسدة له، لا يمكنه ازالته والتحرز منه كما قدر على التحرز في الاول، فوجب على الله تعالىٰ أن يمنع مما هو مفسدة في تكليفه مما لا يتمكن هو من دفعه، وان لم يجب في الاول.

و القول المحرَزَ في المفسدة اذا كانت من فعل غيره تعالىٰ وغير مَن تلك المفسدة مفسدة له: إن تكليف من هي مفسدة له لا يحسن إلا بأحد أُمور: إما أن يُعلم تعالى أن مَن تلك المفسدة في مقدوره لا يختار فعلها، أو يكون مَن تلك المفسدة له يقدر على منع فاعلها من فعلها، فيكلف الله تعالىٰ المنع منها، سواء منعه أو لم يمنعه. كما أنه اذا كانت من فعل نفس المكلف جاز تكليف الامتناع منها، سواء أطاع أو عصى، أو بأن يمنع الله تعالى ذلك الغير من فعل المفسدة. فان لم يكن شيء من هذه الوجوه فلابدّ من سقوط تكليف ما تلك المفسدة فيه.

و انما أوجبنا ذلك لأنه لو كلفه مع علمه بأن مفسدته تحصل من جهة غيره على وجه لا يتمكن من دفعه، لم يكن مزيحاً لعلته ولا مصيّراً له بحيث

---

(١) في م «تنتهي».

(٢) اشارة الى قوله تعالى «ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» [سورة العنكبوت: ٤٥].

يتمكن من دفع الضرر عن نفسه، كما يكون كذلك اذا كانت في مقدوره أو كان دفعها في مقدوره. فان كان في المعلوم أن هذاالمكلّف يفعل في حال نومه أو سهره ما هو مفسدة له، فانه تعالىٰ لا يكلفه ما تلك مفسدة فيه إلا بأن يُعلمه أو يُعلم أن غيره يمنعه، أو يُعلم أنه لا يختار تلك المفسدة(١).

فان سُئلنا عن دعاء ابليس الى الشيء و كيف لم يمنع تعالىٰ منه وهو مفسدة؟

و الجواب عن ذلك: أن دعاء ابليس ليس بمفسدة، ولو كان كذلك لمنعه الله تعالىٰ منه.

و عند أبي علي أن كل من فسد بدعاء ابليس فالمعلوم أنه لو لم يدعه لفسد، فخرج من باب المفسدة.

و ابوهاشم يقول: إن التكليف مع دعاء ابليس أشق على المكلّف ويستحق به من الثواب أكثر ممّا يستحق لو لم يكن هذا الدعاء، واذاأراد الله تعالىٰ أن يكلف على الوجه الاشق الذي يستحق به مزيد الثواب خرج دعاء ابليس من باب المفسدة ودخل في باب التمكين، لأن [به](٢) يدخل التكليف في أن يكون شاقاً، وهو الوجه المقصود في التعريض لمزيد الثواب. وجرىٰ ذلك مجرى زيادة الشهوة في باب التمكين، والخروج عن حدّ المفسدة. لأنا قد بينا أن المفسدة لابدّ من أن تكون منفصلة عن التمكين.

فصل

(في الدلالة على وجوب اللطف وقبح المفسدة)

الذي يدل على ذلك: أن أحدنا لودعا غيره الى طعامه وتأهب لحضوره

---

(١) في هـ «تلك المسألة».

(٢) في هـ «لانه يدخل»

ذلك الطعام وغرضه المقصود نفع المدعو ـ وان كانت للداعي في ذلك مسرة فعلى سبيل التبع للغرض الاول ـ وفرضنا أنه يعلم أو يغلب في ظنه أنه متى تبسم في وجهه أو كلّمه باللطيف من الكلام أوأنفذ اليه ابنه وما أشبه ذلك ـ مما لا مشقة عليه فيه ولا شيء من الكلفة ـ حضر ولم يتأخر، وأنه متى لم يفعل معه ذلك لم يحضر على وجه من الوجوه، وجبت عليه متى استمرّ على ارادته منه الحضور ولم يرجع عنها أن يفعل ذلك الفعل الذي علم أن الحضور لا يقع الا معه، ومتى لم يفعله استحق الذم، كما يستحق الذم لو أغلق الباب دونه [و لهذا قالوا: إن منع اللطف كمنع التمكين في القبح واستحقاق الذم. وهذه الجملة تقتضي وجوب اللطف](١). عليه تعالى، لأن العلة واحدة.

و ليس لأحد أن يقول: كيف يجب من دعاغيره، الى طعامه أن يَلْطُف له، ودعاؤه اياه الى الطعام تفضل غير واجب. وذلك أن الاصل(٢) وان كان تفضلاً فهو سبب لوجوب مامعه يختار ما معه، كما أنه وان كان تفضلاً فهو سبب لوجوب التمكين ورفع الموانع.

ألا ترى أن تكليف الله تعالى وان كان في الاصل تفضلاً فهو سبب لامور واجبة من إقدار وتمكين، واذا صحّ ماذكرناه وكان سبب وجوب اللطف يختص بالداعي الى طعامه دون غيره كان وجوب [فعل](٣) اللطف مختصاً به دون غيره، فلهذا لا يجب على غير هذا الداعي التبسم في وجه(٤) المدعو، ولا شيء مما معه يختار الحضور كما لا يجب عليه التمكين.

و ليس لأحد أن يقول: أليس قد يتغير داعيه ويبدو له، فلا يلزمه اللطف.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في النسختين «أن للاصل».

(٣) الزيادة ليست في م.

(٤) في النسختين «في وجوب».

و ذلك أنا قد شرطنا الاستمرار في الداعي والارادة، وقد يجوز مع تغير حاله في الداعي والارادة أيضاً أن يغلق الباب دونه، فاللطف اذا كان بالصفة التي ذكرناها انما يجب بحيث يجب الممكن، فأما القديم تعالىٰ فلا يجوز عليه البداء، فهو مستمرّ الداعي والارادة، فوجوب اللطف عليه لا يتغير.

و العلم باستحقاق ماذكرناه الذم اذا لم يفعله ضروري، كالعلم باستحقاقه اذا دعاه وأغلق الباب دونه مع استمرار الداعي، فلا يُلتفت الى قول من يدعي خلافاً في ذلك.

فان قيل: هذا الذي ذكرتموه يوجب متى علم الداعي أن من دعاه لا يحضره إلا بأن يَبذُل شطر ماله أو أن يقتل ولده، أو يفعل عليه مافيه ضرر عظيم، لا يتحمل مثله أن يجب ذلك عليه.

قلنا: هذا سؤال لا يطعن في وجوب اللطف على الله تعالى، لأنه اذا كان كل فعل يُشار اليه مما يختار المكلف عنده الطاعة من أفعاله تعالىٰ، لا مشقة عليه جلّ وعزّ ولا كلفة، جرت الالطاف في فعله تعالىٰ كلها مجرى مالا كلفة فيه، من تبسّم وما أشبه ذلك. وما ثبت وجوب ذلك علينا وقبح منعه، ثبت وجوب جميع الالطاف من فعله تعالىٰ عليه، للاشتراك في العلة. وما يشبه أو يلتبس من وجوب ذلك علينا اذا حصلت فيه المضار العظيمة ليس بأصل اللطف من فعله تعالىٰ، فأي شيء قلنا فيه لم يضرنا في وجوب اللطف من فعله تعالىٰ.

و اعلم أن من كلف منا غيره أمراً من الامور ـ من حضور طعام أو غيره ـ لا يخلو من أن يكون غرضه نفع المأمور أو نفع نفسه وما يرجع اليه. فان كان الاول وجب عليه من اللطف له مالا مشقة عليه فيه، أو مالا يُعتدّ(١) باليسير

---

(١) في هـ «ما لا يعتقد».

من المشقة اذا اتفق فيه. واذا كان فيه على المأمور مضار عظيمة تغير الوجوب، لأن المشاق قد يعتبر في مواضع بوجوب الفعل أو حسنه لو لم يتبين ذلك، إلا أن كل من أوجب على الداعي غيره الى طعامه وعلم أنه لا يحضر إلا بأن يتبسّم في وجهه هذا التبسّم وذمه اذا لم يفعله، يسقط عنه وجوب ما فيه عليه المضار العظيمة.

و ان كان الآمر غيره بالفعل غرضه فيه أن يعود عليه في نفسه من الفعل دون المأمور به وجب أن يميل(١) بين الضرر الذي يلحقه بفوت ذلك الفعل وبين الضرر عليه فيما يبدله ليقع ذلك الفعل ويدفع الضرر الاكثر بالاقل.

و هذا الدليل الذي ذكرناه هو الذي يجب التعويل عليه في وجوب اللطف بقبح المفسدة، لأنا اذا علمنا قبح ما يقع عنده الفساد ولولاه لم يقع، أو ينصرف به عن واجب فلولاه لم ينصرف. علمنا وجوب ما عنده يقع الواجب ولولاه لاخلّ به، أو ارتفع عنده القبيح ولولاه لم يرتفع. والقبح في أحد الامرين كالقبح في الآخر، وما يقتضي وجوب الامتناع من المفسدة يقتضي وجوب فعل اللطف، فصار منع اللطف يقتضي وقوع فعل قبيح إن كان لطفاً في الانصراف عن قبيح أو كفّ عن واجب وهو في حكم القبيح، وما من المفسدة إلا لأجل وقوع القبيح أو الانصراف عن الواجب.

دليل آخر:

ربّما استدل على ذلك أن الداعي الى ارادة الفعل يدعو الى فعل ما لا يختار ذلك الفعل إلا معه، كما يدعو الى ما لا يتم إلا به.

ألا ترى أن الداعي لاحدنا الى ارادة تعلم ولده يدعو الى فعل ما لا يتم

---

(١) كذا.

أو لا يختار التعلم إلا معه، ولهذا متى أراد المسبَّب من غيره ـ وهو ممّا لا يحدث منه إلا عن سبب ـ يجب أن يريد السبب، واذا أراد من غيره الخبر أراد ما لا يكون خبراً إلا به من الارادة.

و اذا كان غرضه تعالىٰ في التكليف التعريض للثواب وعلم أنه لا يختار الطاعة الا عند فعل يفعله، فيجب أن يفعله لا تّصاله بالداعي.

و قد قدح في هذه الطريقة: بأنها اذا صحت اقتضت حُصول اللطف المصاحب للتكليف الذي لا يوصف علىٰ ما تقدم بالوُجوب، ولا يقتضي فعل ما لم يصاحب التكليف مما هو الواجب على الحقيقة.

و يمكن أن يقال في هذا القدح: إنه تعالىٰ وان كان مريداً لجميع الطاعات المستقبلة من المكلف في أول حال التكليف ما تغير، فيجب وان أراد به لا يتجدد، فان حكم [كونه](١) مريداً باقٍ مستمر والداعي التكليف اذا علم أن المكلف لا يختار ما تقدمت ارادته له منه التي حكمها باقٍ وان نقضت، إلا بأن يفعل فعلاً من الافعال أن يفعل ذلك الفعل، لأن الداعي الى الارادة داعٍ اليه.

فأما الكلام في قبح المفسدة، فجملته: أن المفسدة اذا كانت ما وقع عنده الفساد، أو الانصراف عن الواجب. أو كان عنده أقرب الى ماذكرناه ولم يكن له حظ في التمكين من الفعل. فمعلوم ضرورة قبح ذلك، ولا اعتبار بالامتناع عن تسميته بأنه استفساد فذلك خلاف في عبارة، ولا خلاف بين العقلاء في قبح ذلك منا كما لا خلاف بينهم في قبح الظلم، وانما الاختلاف في وجه قبحه، وقد مضى في هذا الكتاب الكلام على من خالف في ذلك مستقصى.

و ما به نعلم أن الوجه في قبح الظلم منا هو كونه ظلماً دون ما يدعيه

---

(١) الزيادة من م.

المخالف لنا بمثله، نعلم أن في وجه قبح ما ذكرناه وسميناه بأنه مفسدة كونه بهذه الصفة.

فصل

(في حكم تكليف من لا لطف له، أو من لطفه في القبح)

اعلم أنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من بعض المكلفين أنه يطيع على كل حال أو يعصي على كل حال، فيكون ممن لا لطف له، فيحسن تكليفه، لأنه متمكن من الفعل بسائر ضروب التمكينات، وليس في المعلوم مايقوي في دواعيه فيجب فعله به.

و لهذا الذي قلناه لا يجب على الوالد الرفقُ واللطف بولده، وهو يعلم أو يظن أنه يطيع على كل حال أو يعصي على كل حال، وانما يجب الرفق في الموضع الذي يعلم أو يظن أن ولده لا يصلح إلا به.

و انما يصحّ القول: إن في بعض المكلفين من لا لطف له، يعني في فعله(١) تعالى، وإلا فالمعرفة بالله تعالى لكل مكلف على العموم، وكذلك القول في من لطفه في فعل ما لا نهاية له أنه يحسن تكليفه، لأنه بمنزلة من لا لطف له من حيث لم يكن في المقدور ما يصلح عنده.

هذا إن صح تقديراً أن يكون فعل ما لا نهاية له لطفاً. وذلك بعيد غير متوهم، لان اللطف لا يكون إلا داعياً الى الفعل، وكيف يدعو الى الفعل ما لا يصح وجوده، ولا يجوز وقوعه.

فأمّا اذا قدرنا أن لطف بعض المكلفين في أن يفعل الله تعالى فعلا قبيحاً، فالصحيح أنه لا يحسن تكليفه. وقد مضى [عن](٢) أبي هاشم تجويز

---

(١) في م «من فعله».

(٢) الزيادة منا ليستقيم الكلام.

ذلك، وأجراه مجرى من لا لطف له.

و انما قلنا إنه لا يحسن تكليفه، لأن له لطفاً مقدوراً لا يطيع إلا عنده اذا لم يفعل به فقد منع التمكين، وليس كذلك من لا لطف له.

و بعد، فقد علم أن المكلَّف اذا كان لطفه فساداً لغيره أنه لا يحسن تكليفه مع تكليف ذلك الغير، ولا يكون بمنزلة من لا لطف له. وعلم أيضاً أن من لا لطف له في المقدور يحسن تكليفه على مابيناه.

و قد علمنا أن تكليف من لطفه في القبيح بتكليف من لطفه مفسدة لغيره أشبه، لأن في الموضعين جميعاً اللطف مقدور ممكن، وانما لا يفعل لوجه قبح، وليس كذلك من لا لطف له.

فصل

(في أنه تعالى لولم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف)

كان أبوهاشم يذهب الى أنه تعالى لو لم يَلْطُف للمكلف ما حسن أن يعاقبه على القبيح. ويزيد على ذلك فيقول: وما كان يحسن منه تعالى أن يذمه على القبيح والعدول عن الواجب، وان [حسن](١) من غيره أن يذمه ويلومه على ذلك. وكذلك كان يقول: لو استفسده أو أمره بالقبيح ويرغبه فيه.

و الذي يدل على أن استيفاء العقاب مع منع اللطف لا يحسن: أن المكلف انما أُتِي في فعل المعصية، والاخلال بالواجب من قبل مكلِّفه لا من قبل نفسه، فلا يحسن عقابه له كما لا يحسن ذلك لو استفسده أو أمره بالقبيح أو حمله عليه، ويصير المكلف بمنع اللطف كأنه أُسقط حقّ نفسه من العقاب.

---

(١) الزيادة من م.

و لا يجري الذم الذي يفعله تعالى على القبيح مجرى العقاب، لأن جهة استحقاق الذم شائعة غير مختصة، وانما يستحق الذم لقبح الفعل، ويمكن المكلف من أن يكون غير فاعل له. وهذه جهة لا اختصاص له بذام دون غيره، فيجب حسن الذم من كل أحد.

وجهة استحقاق العقاب يختص بالقديم تعالى، فلا يمتنع أن يكون ممتنع اللطف يقبح منه العقاب خاصة لاختصاصه بجهة استحقاقه.

فصل

(في اللطف اذا كان على وجه في الفعل دون وجه)

كان أبو هاشم يذهب الى أن الله تعالى لو علم في بعض المكلفين أن ثواب ايمانه يزيد ويُضاعف عند فقد اللطف لأنه أشق عليه، وأنه ان لَطُفَ له فعل الايمان على نقصان الثواب فغير ممتنع أن يكلفه على الوجه الاشق، ولا يلطف له وان علم أنه لا يفعل الايمان تعريضاً له لمزيد الثواب، ويجري وجها الفعل مجرى فعلين، وكما يجوز(١) أن يكلّف أحد الفعلين لزيادة الثواب، وان لم يكن له لطف فيه، وعلم أن لا يفعله، ويعدل عن تكليف الفعل الآخر الناقص الثواب.

و حكى هذا المذهب عن جعفر بن حرب، ثم قيل انه رجع عنه.

و كان أبوعلي يوجب اللطف في هذا كله، و يخالف أباهاشم فيما حكيناه عنه.

و الصحيح المستمر على الاصول خلاف ماذكره ابوهاشم، لأن الايمان اذا كان على كلي وجهيه ايماناً ومصلحة، فلابدّ من أن يتناول التكليف

---

(١) في هـ «و كما لا يجوز».

الايمـان على الوجهين معاً، وان زاد ثوابـه على أحدهما ونقص في الوجه الآخر، سواء كان الوجه الـذي يقع عليـه الإيمان فيصير شاقاً ويـتزايد ثوابه وانما حصل عليه لأجل فقد اللطف أو لغير ذلك.

و انما قـلنـا بما ذكـرنـاه، لأن وجه وجـوب الإيمان لا يجوز أن يحصل، ولا يـكون الإيمان واجـباً. واذا كان وجـه الـوجوب يتسـاوى فيه الـزائـد الثواب والناقص الثواب وجب تناول التكليف لهما. وان تناولهما التكليف وأحدهما معلوم أنه يقع عنده(١) فلابدّ مـن فعله، وإلا نقص من ذلك وجوب اللطف. ولا اعتبار بالتفاضل في زيادة الثواب وكثرة المشقة مع حصول وجه الوجوب في الفعل.

ألا تـرى أن وجـه الـوجـوب في الكـفـارات الـثـلاث في اليمين لما استوى وجبت على التخيير، وان تفـاضلت في المشقة وكثرة الـثواب، لأن ثواب العتق اكثر من ثواب كل واحد من الكسوة والاطعام.

فان قيل: إن الوجه الآخر الـذي هو أخف وأنقص ثواباً لا يكـون الايمان عليه ايمانـاً ولا مصلحة. سقطت المسألة من أصلها، لأن كلامه انما هو في فعل له وجهان، فصحّ تناول التكليف لكل واحد منهما، وما لا وجه فيه لمصلحة لا يصح تناول التكليف له، فلا يجوز أن يقال فيه عدل بتكليفه من وجه آخر.

و قد قيل: لابدّ مـع تكـليفه الإيمان على أحد الوجـهين(٢) دون الآخر من طريق يميز به المـكـلف ما تنـاوله التكـليـف مما لا يتناولـه حتى يقصده بعيـنه ويعـلم اذا فعـله عليه خـروجه من الواجب في ذمـته، وفي العلم بـأنه لا طريق الى ذلك ما يفسد هذا المذهب.

---

(١) في هـ «يقع عنه».

(٢) في هـ «على احدى الوجهين».

باب
(الكلام في الاصلح)

فصل
(في ذكر(١) معاني ألفاظ تدور بين المتكلمين في هذه المسألة)

لابدّ من بيان فوائد ألفاظ يستعملها من أوجب الاصلح في غير الدين يضعونها كثيراً في غيرمواضعها، وربما استدلوا باطلاقها على اثبات معانٍ تتبعها، كقولنا «أصلح» و«صلاح» وما ينضاف من ذلك الى التدبير أو لا يضاف، وكقولنا «جود» و«جواد» و«بخل» و«بخيل» و«اقتصاد» و«مقتصد».

و قد بينا فيما سلف من هذا الكتاب أن «النفع» هو اللذة أو السرور أو ما أدى اليهما، أو الى كل واحد منهما.

فأما «الصلاح» فهو عبارة عن النفع الذي فسرنا فائدة، ويقال عند التزايد «أصلح» كما يقال «أنفع».

و الذي يدل على ما ذكرناه أن كل شيء علم نفعاً علم صلاحاً، وما لم يعلم نفعاً لا يعلم صلاحاً، ومن يستحيل عليه الصلاح كالقديم تعالىٰ، والجماد والميت ويضاف الصلاح كما يضاف النفع، فيقال «هذا صلاح لفلان وهذا أصلح له»، كما يقال «نفع له وأنفع له».

و «الصواب» هو الفعل الحسن اللائق بالحكمة لا طراد استعماله في

---

(١) في هـ «في ذلك».

ذلك. فمن جعل فائدة الصلاح فائدة الصواب فقد أخطأ، لانفصال أحد الامرين من الآخر، لان من غصب طعاماً قصد به جوعته، أو درهماً فأصلح به حاله، يكون ما فعله صلاحاً لا محالة وان لم يكن صواباً، وكيف يدفع كونه صلاحاً وقد صلح بذلك جسمه وحاله. ولا يمتنع أحد من أن يقول صلح جسمه أو حاله بالمغصوب، وكيف يمتنع من الصلاح الذي هو المصدر. وعقاب أهل الآخرة صواب وان لم يكن صلاحاً، ولا اعتبار بمن كابر فقال هو صلاح.

و «الصواب» اذا كان عبارة عن الحسن كما قلناه لم يصح فيه التزايد كما لا يصح في الحسن التزايد إلاعلى(١) معنى كثرة وجوه الحسن، وإلا فمعنى الحسن لا يصح فيه التزايد، واذا قيل اصوبُ فكما يقال أحسن ويراد ما ذكرناه.

و أما اضافة ما يفعله تعالى من الصلاح الى «التدبير»، فالمراد به(٢) ما يرجع الى التكليف والمكلفين، ولهذا نقول: لو فعل تعالى القبيح لكان ذلك فساداً في التدبير، لأنه يُبطل الثقة بالتكليف والغرض فيه. ونقول في ضد ذلك: إنه صلاحٌ في التدبير، لاستقامة أحوال التكليف والمكلفين معه.

و أمّا «الجود» فهو التفضل بالاحسان، ويقال لفاعله «جائد» ولا يقال «جواد» إلا مع الاكثار من الانعام والاحسان. ووصف الفرس بالجواد بأنه مجاز وعلى جهة التشبيه بمن يتبرع بما عنده من غير حثّ ولا بعث.

و انما قلنا ذلك لاطراد هذه الالفاظ واستعمالها فيما ذكرناه بغير شبهة.

فأمّا «البُخل» فهو منع الواجب، ولا يجزء على منع التفضل لا يستحق ذماً. وقد ذم الله تعالى في كتابه ورسوله صلّى الله عليه وآله في كلامه البخل

---

(١) في هـ «الى على».
(٢) في النسختين «والمراد به».

والبخلاء، فدل ذلك (١) على أنه عبارة عما ذكرناه.

و التعلق بأن العرب تسمّي مانع القرى بخيلاً. غير كاف، لان(٢) عباراتهم تجري على اعتقاداتهم، فلمّا اعتقدوا وجوب القرى سمّوا مانعه بخيلاً، كما وصفوا الاصنام بأنها آلهة، لما اعتقدوا أن العبادة تحقّ لها. ويمكن أن يقال: إن ذلك تشبيه مجاز من حيث المنع والاشتراك فيه، كما قالوا «بخلت السماء» اذا منعت قطرها، و«بخل الضرع» اذا [منع](٣) درّه، وما أشبه ذلك كثير.

فأمّا «المقتصد» فهو الذي لا يمنع الواجب عليه فيكون بخيلاً، ولا يكثر من فعل الجود والانعام فيكون جواداً. واكثر ما تستعمل هذه اللفظة في من لم يسرف في النفقة فيكون مبذراً ومسرفاً، ولم يقصر عن الحاجة فيكون مقتراً مضيقاً.

و الكلام بيننا وبين من خالفنا في الاصلح يجب أن يكون في المعاني، فهو المهمّ.

فصل

(في ذكر الادلة على أن الاصلح فيما لا يرجع الى الدين لا يجب عليه تعالىٰ)

آكد ما دل على ذلك: أنه تعالىٰ قادر من أجناس المنافع واللذات على مالا ينحصر، فلو وجب عليه تعالىٰ فعل المنافع بشرط أن لا يكون مفسدة على ما يقولون، وقد علمنا أنه تعالىٰ لا يفعل في الوقت الواحد من ذلك الا ماهو محصُور متناه، فما زاد على هذا القدر المفعول من المنافع ولو بجزء واحد، لا يخلو

---

(١) في النسختين «فدل على ذلك».

(٢) في هـ «ولان»

(٣) الزيادة منا لسياق الكلام.

من امور: إما أن يقال: إنه غير مقدور، وذلك يؤدي الى تناهي مقدوره تعالىٰ. أو هو مقدور وليس بواجب، لأن فعل المنافع غير واجب، وذلك الصحيح الذي نذهب اليه. أو هو واجب ولم يفعله تعالىٰ، وذلك يقتضي اخلاله تعالىٰ بالواجب عليه، والاخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الذم، وقد ألزم القوم أن يكون تعالىٰ في كل حال لا ينفك من الاخلال بالواجب، لأنه يفعل قدراً وما زاد عليه صفته في الوجوب.

و ربما بني هذا الدليل على تقديم الفعل في الاوقات، وقيل: اذا كان لا وقت فعل فيه الفعل إلا ويمكن تقديمه عليه ـ والوجوب متعلق بالتقديم ـ فلا يجوز التأخير. وهذا المذهب الفاسد يقتضي ألا يستقر ما فعله تعالىٰ على عدد ولا وقت.

فان قيل: دلّوا على أن القدر الزائد على ما فعله تعالىٰ من المنافع لابدّ من كونه مقدوراً له.

قلنا: المنافع هي اللذات وما أدى اليها، أو السرور وما أدى اليه، واللذة أن يدرك الحيّ ما يشتهيه. وفي مقدوره تعالىٰ من أجناس الشهوات والمشتهيات مالا يتناهى، والشهوة لا تحتاج الى اكثر من بنية القلب، وكذلك سائر أفعال القلوب، ولا قدر من الشهوات الموجودة في القلب إلا وفي المقدور زيادة عليه.

و يجوز اجتماع الاعداد الكثيرة(١) من الشهوات المختلفة في المحل في الوقت الواحد عندنا ويجوز عند مخالفينا في هذه المسألة، ويجوز عندنا خاصة اجتماع المتماثل أيضاً، فلو لم يكن لزائد من المنافع على ما فعله مقدوراً له تعالىٰ لكان [متناهي](٢) المقدور، وذلك كفر.

---

(١) في هـ «الكثير».

(٢) الزيادة ليست في م.

و قد قيل في هذا الموضع: لـو كانت الشهوة تحتاج الى بـنية زائدة على بنية القلب وكانـت كالقدرة لكـان الكلام صحيـحاً، لأنه تعالـىٰ قادر من البنـية علىٰ ما لا يـتناهـى، فيجب الـزيادة في البـنية وان عظمـت الخلقـة ليحصل الشـهوة ويقع الانتفـاع. وليس لهم أن يقولوا كل شـيء [مـن الاصلح قد فعله ولا يجوز الاخلال به على تحمله. والقدر الزائد الذي ذكرتموه ان كان صلاحاً فقد فـعل،](١). وذلك أن هـذه مـغالطة مـهمّة لا تُـقـنع(٢) في الموضـع الذي جعلناه وفصّلناه، لأن القدر المفعول لابدّ من أن يكون محصوراً، والزائد عليه مما لم يـفـعل له صفتـه في الـوجـوب، وهكذا كل قدر زائـد على المـفعول، فكيف يقال: ان كل ما هو أصلـح قد فعل ولا يدفع هذه المحاسبة من أن يكون فيما لم يفعل صفة الوجوب، وهذا يقتضي وجوب الاخلال بالواجب في كل حال.

و ليس لهم أن يقولوا: نحن نوجب من الاصلح ما تجوّزونـه، فـان لـزمـت الاحالة في الايجاب لزمت في التـجـويز، وذلك لأنه غير ممتنـع أن يـفعل تعالىٰ فعلا ويجوز أن يفـعل تعالىٰ زيـادة عليه وان لم يفـعله، لأن ذلك لا يلـحق به نقصاً، إذ لا يوجب ذماً.

و لا يجوز أن يفـعل تعالى فـعلاً في وقت ويجب عليه أن يـفعل أكثر منه في ذلك الوقت ولم يفعله، لأن ذلك يوجب الاخلال بالواجب المستحق به الذم، وقد أوضح ذلك: بأن الجسم يجوز أن يتحرك في الثاني ويسكن، ولا يصح أن يجب في الثاني الحركة والسكون. والجواز على ما يرون(٣) بمخالف للوجوب.

فان قيل: مـا أنـكر تـم مـن أن يـكون في الزائد على مـا فـعله تعالـىٰ من المنافع فساد في الدين، فلذلك لم يفعله.

قـلنا: كـون الفعـل مـفسدة ليس بـواجب لا محالـة ولا راجع الى أجناس

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «مهم لا يقنع». (٣) في هـ «مايريدون».

الافعال، وانما هو للمعلوم، وممكن فيما علم أنه مفسدة ألّا يكون مفسدة، فلو قدرناه أنه تعالى ما علم في كل زائد أنه مفسدة أليس كان واجباً فعله، ويقتضي ذلك(١) أن لا ينفك تعالى في كل حال من الاخلال بالواجب.

و يمكن أن يقولوا اذاانتهينا معهم الى هذا الموضع: ما أنكرتم من أن يكون كل شيء فعله تعالى واقتصر عليه من المنافع هو تعالى عالم بأنه لوزاد عليه شيء آخر لكان الزائد مفسدة، فلو فرضنا في كل قدر زائد من المنافع أنه لا يكون مفسدة في شخص من الاشخاص، قلنا: إن الله تعالى لا يخلق ذلك الشخص، لأنه اذا خلقه فغير ممكن ايصال النفع اليه إلا على وجه لا يفارقه الاخلال بالواجب، وهذا كأنه وجه قبح يمنع من وجوب الفعل. وهذا السؤال أشكل مما يمكن أن يورد عن القوم على هذا الدليل.

و الجواب: أن الاخلال بالواجب على مذهب مخالفينا لابدّ منه ولا انفكاك عنه، لأنه اذا لم يخلقه وينفعه ـ وقد علم تعالى أنه لا مفسدة في خلقه وايصال النفع اليه ـ فقد أخلّ بالواجب، وليس ينجي من الاخلال بالواجب إلا القول بأن ايصال المنافع غير واجب، ومع القول بأنّ ايصالَها واجب لابدّ من الاخلال بالواجب.

و أيضاً أن المفسدة انما تتعلق بمن(٢) هو مكلف، فلو فرضنا المسألة في طفل أو بهيمة لا يشعر بما يصل الى واحد منهما من المنافع أحد من المكلفين، فيفسد بذلك ولا هو نفسه يفسد لأنه غير مكلف. لكان الكلام لازماً، ومعلوم أن الشيء انما يكون لطفاً أو مفسدة مع الادراك له والعلم به، لأن الداعي لا يكون داعياً الا مع العلم أو ما يقوم مقامه، ولو فرضنا خلق حيوان غير مكلَّف في قعر بحر أو وسط برّ بحيث لا يكلفه يشعر بمنافعه، فيفسد بها أو

---

(١) في هـ «ويقتضي أن ذلك».

(٢) في النسختين «ممن».

يصلح للزم الكلام.

فان ارتكبوا في كل شخص غير مكلف لا يشعر بمنافعه الواصلة اليه مكلف أنه لا يخلو وعللوا بما حكيناه عنهم. أقدموا على عظيم.

قيل لهم: فكان الاصلح لا يجب في حكمته إلا اذا علم تعالى أن كل زيادة عليه عارٍ من المفاسد، بل لا يحسن فعل ذلك إلا مع التعري من المفاسد، وانما يحسن ويجب اذا كان في بعض الزيادات عليه مفسدة. فلو فرضنا أن الله تعالى علم في جميع من يخلقه من المكلفين أنه ينتفع بما يوصله اليه ولا مفسدة لأحدٍ في تلك المنافع أن يسقط عنه وجوب خلق الخلق وايصال النفع اليهم، ووَجبَ على هذا ألا يخلق خلقاً، ويبطل قولهم: إنه لابدّ من أن يخلق الخلق ليظهر حكمته.

و يفسخ هذا الارتكاب أهل الجنة، لان المنافع [الواصلة](١) في كل وقت اليهم متناهية، والزائد عليها مما ينتفعون به لا مفسدة فيه، لأنه لا تكليف هناك ، فالمسألة لازمة في أهل الجنة، ولا محيص عنها.

و ليس لهم أن يقولوا: إن أهل الآخرة وان لم يكونوا مكلفين فالقبيح يمكن أن يقع منهم. لان ذلك باطل بما دل عليه الدليل من كون أهل الآخرة كلّهم ملجَئين الى تجنب القبيح، وسندل على ذلك فيما يأتي من الكتاب في موضعه بمشية الله تعالى وعونه.

و ليس لهم أن يدّعوا: ان زيادة الشهوات تفتقر الى تعظيم الخلقة وزيادتها وأن ذلك ينتهي الى أن يستهجن وينفّر النفوس عنه، ولا يتم في أهل الجنة. وذلك أنا قد بينا أن الشهوة لا تحتاج زيادتها الى زيادة البنية، وانها لا تجري مجرى القدرة. ولو سُلّم على فساده أنها تحتاج الى الزيادة في البنية لما لزم

---

(١) الزيادة من م.

ماظنوه من البقاء، ولأنه غير ممتنع أن يفعل الله تعالىٰ لأهل الجنة الشهوات لتلك الخلق العظيمة، فيلتذونها ولا ينفرون عنها.

فان قيل: اذا لم يلزمكم اذا أوجبتم عليه تعالىٰ الاصلح في الدين ما لا نهاية له، فكذلك لا يلزم من قال بالاصلح في الدنيا.

قلنا: الاصلح في الدين ليس نشير به(١) الى أجناس مخصوصة لابدّ أن يتعلق كونه قادراً بما لا يتناهى منها ولا ينحصر،لأن المراد بذلك ما المعلوم أن الطاعة يقع عنده، وقد يجوز أن يعلم ذلك في جنس دون غيره، وفي قليل دون كثير، وعلى وجه دون وجه، لأنه يمنع العلم لا الجنس. فليس كذلك الاصلح في الدنيا، لأنه يرجع الى المنافع والشهوات مما لا نهاية لأجناسه.

اللّهمّ إلا أن يقال لنا: جوّزوا في كل قدر زائد علـى ما وجه من الافعال أن يكون فيه صلاح ديني (٢) زائداً حتى لا يقف على حدّ ولا غاية.

و الجواب عن ذلك: ان الواجبات التي تجب على المكلف في كل وقت لابدّ من أن تكون متناهية، فاللطف فيها يجب متناهية، ومايوجد عند الطاعة من أجناس الافعال هو اللطف، ومازاد عليه ليس له صفة اللطف. وكيف يجب والافعال المندوب اليهامن أفعال الجوارح لابدّ أيضاً من أن تكون متناهية في كل وقت، وتلحق في هذا الحكم بالواجبات.

و أما أفعال القلوب فيمكن أن يقال: إن المندوب اليه منها مالا ينحصر، مثل العزوم على الطاعات المستقبلة. ولا يلزم على هذا الوجه مالا يتناهى من الالطاف، لأن العزوم اذاكثرت وتزايدت وخرجت عن الحصر لم تتمين فلا يصح فيها اللطف، لأن اللطف اذا كان داعياً فالداعي لا يدعو إلا الى ما يتميز ويتعين من الافعال.

---

(١) العبارة مضطربة في النسختين.

(٢) في النسختين «صلا ديني».

دليل آخر:

فلو كان الاصلح واجباً لم يستحق الله الشكر منا على ما يفعله بنا من الاحسان والانعام، ولا استحق العبادة، لأنها كيفية في الشكر.

و انما قلنا ذلك لأن الواجب لا يُستحق به الشكر، وانما يُستحق بالتفضل الذي لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله. يوضح ذلك: ان قضاء الدين وردّ الوديعة لا يجب بهما الشكر لوجوبهما، ولا يلزم على هذا أن لا نشكره تعالىٰ على ايصال الثواب والاعواض الينا لوجوبه، وذلك أنه تعالىٰ متفضّل بأسباب الثواب والاعواض(١)، فصار كأنه متفضل بهما، وكان له تعالىٰ أن لا يفعل الثواب وأن لا يعوض، بأن لا يفعل أسبابهما.

و مخالفنا يوجب الاصلح ولا يعلقه بسبب متفضَّل به، ولا يلزم أن يشكر الاجير المستأجر له من حيث كان متفضلاً بالاستيجار الذي هو سبب استحقاق الاجرة، وذلك أن المستأجر قصد بالاستيجار نفع نفسه دون الاجير فلا يستحق شكراً.

و القديم تعالىٰ يقصد بأصل التكليف الذي هو سببُ استحقاق هذه الامور نفع المكلف، فاستحق الشكرَ بذلك.

دليل آخر:

و مما استدل به أن التفضل ضرب من الضروب التي يقع عليها الافعال كالواجب، ونحن قادرون على هذا الضرب، فمن كان أقدرمنا وآكد حالاً في كونه قادراً يجب أن يكون قادراً أيضاً عليه، لأن من قدر على ضرب من

---

(١) في هـ «والاعراض».

ضروب الافعال لابدّ من أن يكون قادراً على سائر ضروبه.

وعلى مذهب القوم لا تفضل في أفعال الله تعالى، لأن المنافع الواصلة منه الى العباد كلها واجبة عندهم. ولا يلزم على هذه الطريقة المباح وأنه خارج من أفعاله تعالى، لأن في أفعاله ماله معنى المباح وهو العقاب.

دليل آخر:

ومما استدل به أن ايصال المنافع الى الغير اذا خلا من مفسدة لو كان واجباً عليه تعالى لكان واجباً علينا، لأن وجه الوجوب ثابت(١) في الحالين. ولا اعتبار بلحوق المشقة منا وفقدها فيه تعالى، لأن أحوال الفاعل لا تؤثر فيما له وجب الفعل، ولهذا قلنا كلنا: إن القبيح الذي يقع منا على وجه فيكون قبيحاً لو فعله تعالى لكان منه قبيحاً وان خالفت أحواله في نفسه لاحوالنا، لأن المعتبر في الحسن والقبح والوجوب بصفات الفعل، وقد ثبت أن قضاء الدين يجب مع المشقة الشديدة، وأن العطية ضارة للمعطي والمنع نافع له، فكيف يؤثر المشقة في نفي الوجوب؟ ومعلوم أيضاً أن العبادات اذا كثرت مشاقها كانت آكد وجوباً وأدخل منه، فكيف يُسقط المشقةُ الوجوبَ ؟

وبعد، فان في مقابلة الضرر الذي يلحقنا بايصال المنافع الى غيرنا الثواب العظيم، وذلك مخرج لتلك المشقة من أن يكون ضرراً الى أن يكون نفعاً، فيجب أن يكون ايصالها واجباً علينا.

وأيضاً فلو كان الضرر مراعى في هذا الباب لوجب أن نعتبر زيادته ونقصانه، كما نعتبر مثل ذلك والنفع اذا حَصَلا في الفعل، وقد علمنا أن ايصال المنافع الى غيرنا لا يجب علينا، سواء كان استضرارنا(٢) بذلك أكثر

---

(١) في النسختين «ثابتة».

(٢) في النسختين «استقرارنا».

من الانتفاع(١) بمن أوصلناها اليه أو كان أقلّ منه.

دليل آخر:

و مما يدل على أن الاصلح غير واجب، أنه(٢) لو كان واجباً ـ وقد علمنا أن الواجبات العقلية كلها لابدّ من أن يكون لها أصل في العقول، ويتناول العلم الضروري جملة لها، كما نقول في وجوب ردّ الوديعة وقضاء الدين وما أشبه ذلك ـ فكان يجب أن يعلم العقلاء ضرورة على الجملة أن ايصال المنافع واجب متى خلا من مفسدة أو مشقة على فاعله، ومعلوم خلاف ذلك.

فان تعلقوا بما لا يزالون يعتمدونه ويتولّون به: بأنّ الموسر المكثر ظامياً يتلظى الى جرعة من الماء وبذلها له لا يؤثر في شيء من أحواله لوجب عليه أن يبذلها ولا يمنعه منها، ويستحق الذم متى منعه. وانما وجب ذلك لأنه أصلح، ولا مضرة على فاعله، وقال: هذا الاصل العقلي الذي طلبتموه منا.

و الجواب: أنا لا نسلم وجوب بذل الجرعة على كلّ حال، بل نقول: إن كان من يغتم بضرر ذلك العطشان وتلظيه ـ وهو الاغلب من الحال والاكثر ـ فيلزمه الفعل دفعاً للضرر عن نفسه(٣)، وان قدّرنا بأنه لا غمّ يلحقه فغير واجب عليه عندنا بذل الجرعة. فبطل ماظنوه من وجوب ذلك لكونه أصلح.

على أن هذا المثال في غير موضع الخلاف لو كان صحيحاً لأنه يقتضي دفع الضرر عن غيرنا، والخلاف انما هو في ايصال المنافع التي لا [يضر من](٤) يوصل اليه فوتُها. ومثال موضع الخلاف بيننا وبين أصحاب الاصلح: موسر كثير المال يعلم حال فقير في جواره لا ضرورة به الى عطيته حتى إن فاتته

---

(١) في النسختين «من انتفاع».
(٢) في هـ «لانه».
(٣) في هـ «على نفسه».
(٤) الزيادة من م.

استضرّ غاية الضرر، غير أنه ينتفع بما يدفعه اليه هذا الموسر من ماله، ولا ضرر كثير على الموسر في ايصال ذلك اليه. ومعلوم أن أحداً لا يوجب على هذا الموسر العطية. وهذا مثال موضع الخلاف.

فان تعلقوا بقبح منع أحدنا غيره من الاستظلال بظل حائطه، أو الانتفاع بما يرميه من فضلة مأكله، أو التقاط الحبّ المتناثر من حصاده، أو النظر في مرآة منصوبة في داره، وادّعوا أن العلة في قبح منع ذلك أنه منفعة لا ضرر على باذلها.

و الجواب عن ذلك : أن وجه قبح المنع فيما ذكروه أنه عبث لا فائدة فيه، والعبث قبيح ولو كان في المنع من ذلك فائدة. فان قلت: لحسن المنع، يبيّن ذلك أن من المعلوم أنه لا يجب على الغني الموسر الذي لا يستضر بالتقاط ما تناثر من حبّ زرعه أولا يعتد بضرر يسير كان [في] ذلك أن ينثر شيئاً من الحبّ يلتقط وينفع به، ووجه الوجوب قائم إن كان على ما يذكره مخالفونا، فلا فصل بين المنع من الالتقاط لماينثر من الحبّ وبين اعتماد نثر الحبّ إلا ماذكرناه وأوضحناه.

باب

(الكلام في الآلام)

فصل

(في اثبات الالم وذكر فهم أحكامه)

الذي يدل على اثبات الالم: أن أحدنا يجد من طريق الادراك نفسه عند تقطيع أعضائه على ما كان لا [يجده قبل ذلك كما](١) يجد عند مماسة الحار والبارد، ويفصل بين العضو الذي يألم من جهته كما يفصل بين العضو الذي يدرك به الحرارة والبرودة، فكما وجب في الحرارة أن يكون معنى مدركاً، فكذلك في الالم، وانما الفصل بينهما أن الالم يدرك في محل الحياة به، والحرارة أو البرودة يدرك بمحل الحياة في غيره.

وليس يمكن أن يسند هذا الفصل الذي أشرنا اليه الى التقطيع أو الوهي، لانهماغير مدركين، والفصل الذي أثبتنا يحصل من طريق الادراك، فيجب أن يتناول شيئاً مدركاً، وليس للآلم بكونه آلماً حال زائدة على ادراكه للمعنى الذي ذكرناه مع نفور طبعه عنه.

والذي يدل على ذلك: أنه لو أوجب حالاً للحي كما نقول في العلم والارادة لوجب كونه ألماً عند وجود ذلك المعنى فيه على كل حال وإن لم يدركه كما وَجَب ذلك في الارادة والاعتقاد، ولوجب أيضاً أن يكون الماء بهذا

---

(١) الزيادة من م.

المعنى وان أدركه وهو مشتهى له. وقد علمنا خلاف ذلك، لأن الجَرِبَ يلتذبحكّ الجَرَب، وان حدث عنه الذي يعلم به اذا أدركه وهو نافر عنه في هذا انما وضع مشابهة لحالـه فيما يدركه من الحرارة والبرودة، ولأن المقرور(١) يلتذ بادراك حرارة النار ويألم بادراك برودة الثلج، والمحرور بعكس ذلك، وان اختلفت الحال، لأن الحرارة أو البرودة يدرك بمحل الحياة في غيره، والالم يُدرك بمحل الحياة فيه، والمدرك وان تألم بما يدركه من حرارة أو برودة في غيره، فانّ الذي أدركه في هذه الحال لا يسمّى ألماً، وانما اختصّ بهذه التسمية ما أدركه في جسمه(٢) وهو نافر عنه.

والصحيح أن الله تعالىٰ يُدرك الالم، كما يدرك سائر المدرَكات وان لم يكن(٣) ألماً به، لاستحالة النفار عليه. بخلاف مانفاه بعض من اشتبه عليه هذا الموضع، لأن المقتضي للادراك ـ وهو كون الحيّ حيّاً ـ حاصل فيه تعالى، فلابدّ من كونه مدركاً.

فأما صفة جنس الالم فهي اختصاصه بأنه يُدرَك في محل الحياة به، لأنه لا يعقل له صفة ترجع الى ذاته أخصّ(٤) من هذه الصفة، وجرىٰ في ذلك مجرى ما نقوله من أنّ أخصّ صفات التأليف اختصاصه بالمحلين.

و يجب على هذا القطع على أن الآلام كلها من جنس واحدٍ، لأنه لا وجه يشار اليه يقتضي اختلافها.

و الصحيح أنّ كل شيء يتولد عن التقطيع في جسم الحيّ كثر أو قل يجوز أن يتعلق به الشهوة والنفار على البَدل، بخلاف قول أبي هاشم في التفرقة بين الامرين، وكيف يجوز صحة ماقاله وهو مؤدي الى أحد الضدين يتعلق بما

---

(١) في م «بجسمه».
(٢) في هـ «المقدور».
(٣) في النسختين «وان يكن».
(٤) في النسختين «اختص».

لا يجوز أن يتعلق به ضده الآخر. وفي هذا نقض الاصول المستقرة.

و قد علمنا أن قدر عضو من أعضاء الحي لو كان سمناً في بدنه لجاز أن يلتذ بقطعه وتفريقه على سبيل التذاذ الجَرب بحكّ بدنه، فلا فرق بين كون ذلك عضواً وبين كونه زائداً في البدن.

و الذي يولّد الالم على التحقيق هو التفريق، بشرط انتفاء صحة الحيّ. يبين ذلك أن الالم يزيد وينقص بزيادة ونقصان ما ذكرناه.

و لا يجوز أن يكون الاعتماد هو المولّد له، لانه لا يزيد بزيادته، بدلالة أن الاعتماد الكثير قد يتزايد في الموضع الصلب، فلا يحصل الالم على حد حصوله في الموضع الرخو(١) مع احتمال المحل له.

فان قيل: إن الاعتماد هو المولِّد له، وفسّر ذلك بانّه يولّد ما يولّده جاز مع ايقاع الابهام.

و عند أبي هاشم ان الالم لا يجب زيادته زيادة أسبابه، اذا كان ما ينتفي من الصحة قدراً متساوياً. ويستدل على ذلك بأن القوي(٢) اذا غرز في بدن غيره مِسلةً وجد من ألم غرزه مثل مايوجد عند غرز الضعيف، وان تفاضلا في فعل السبب العلة التي أشرنا اليها، والتزم بضره لهذا القول أن يكون الالم متولداً عن بعض هذه الاسباب دون بعض.

و قد أبى ذلك قوم من أصحابه وقالوا: لا يجوز أن تتزايد الاسباب ولا تتزايد المسببات، لأن في ذلك نقضاً للاصول، والسبب من حقه أن يولّد مع ارتفاع المانع، فكيف يولد أحد السببين دون الآخر، وانتفاء الصحة الذي هو الشرط في التوليد حاصل، ولا اختصاص له بأحد السببين دون الآخر.

و في هذه المسألة نظر، ليس هذا موضع يقتضيه، والتوفيق فيه ليس بمضر

---

(١) في هـ «اليه هو».

(٢) في النسختين «فان القوي»

بشيء من الاصول.

و **الالم** من فعلنا لٰا يقع إلا متولداً، ويجري في هذه القضية مجرى التأليف. ويقع من فعله تعالىٰ مبتدءً ومتولداً، ويصحّ أن يفعل تعالى الالم ابتداء من غير وهى، لان الالم لٰا يحتاج في وجوده الى الوهيّ وانما احتاج أحدنا فيه الى الوهي لأنا لٰا نفعله إلا متولداً، والوهي هو السبب المولِّد.

و استدل أبو هاشم على أنه لٰا يحتاج الى الوهي: بأن الآلام تعظم وتكثر عند الصداع والنقرس من غير وهي مقبول، وبأن الالم لٰا يرجع حكمه الى غير محلّه، وكلّ ماهذه صفته من المعاني لٰايحتاج الى غير المحل، كالحرارة وما أشبهها.

و **الالم** لٰا يصح وجوده الا في محل. يدل على ذلك: أنا قد بينا أن صفة جنسه التي بها يتميز أن أحدنا يدركه محل الحياة فيه، فلو وجد في محل لخرج عمّابه يتميز. ولانه لٰا يوجب للحيّ حالاً، ومالٰا يوجب للحيّ حالاً لٰا يجوز وجوده إلا في محل.

و كان أبوهاشم في قوله القديم يمتنع من وجود(١) الالم في الجماد، ثم جوّز في قوله الحادث أن يوجد في كل محل وان [لم] يكن(٢) فيه حياة.

و دليل هذا القول: إنه لٰا حكم يرجع للألم الىٰ جُملة، ولٰا حيّ يجري مجرى المرارة والحرارة في جواز وجودهما في كل محل وان فقدت الحياة منه، إلا أن الجماد لو وجد فيه جنس الالم فغير جائز تسميته ـ وهو في الجماد ـ بأنه ألم، لأن هذا الاسم يختص بمايألم به الحي ويدركه مع نفاره عنه.

و لٰا يحسن منه تعالىٰ أن يوجد الألم في الجماد لكونه عبثاً، لأن الجماد لٰا يدركه ولا غيره من الاحياء، ومن شأن الاسم أن لٰا يبقى بدلٰالة انتفائه عن

---

(١) في النسختين «وجوده».

(٢) في هـ «وان يكن».

المحل مع احتماله له من غير ضد، فلو كان باقياً لوجب أن لا ينتفي إلا بضدّ، ولو بقي الألم لادركناه كما ندركه في الابتداء، وقد علمنا أن بعد التئام الجرح لا نجد ألماً من نفار طبعنا، فلو كان الالم باقياً لادركناه وتألمنا به.

و لا يجوز القول بأن الالم انما انتفى بعد اندمال الجرح، لأن المحل خرج من احتماله. وذلك أن المحل يحتمل الالم مع الصحة والالتئام، ولايحتاج الألم الى الوهي على ماقدمناه، وانما يحتاج أحدنا الى الوهي ليكون سبباً في فعل الالم.

و بعد وجود الالم متولّداً يجب اذا كان في جنسه باقياً، ألاّ ينتفي بوجود الصحة.

و اذا كان الألم غير باقٍ واستمر الالم [الدائم](١) بالجرح، فيمكن أن يقال: سبب هذا الاستمرار أن التفريق المتقدم يولده وان كان باقياً، كما يقال مثل(٢) ذلك في الاعتماد اللازم، فلا يمتنع أيضاً تجدد انتفاء الصحة بتجدد افتراقات حادثة يتجدد معها الألم.

و لا يمتنع أيضاً أن يقال: إن الله تعالى يبتدئ فعل الالم في هذا الجرح وان لم تتجدد أسبابه، ونظير ذلك ماقالوه في الألم للزائد عن لسعة(٣) العقرب، وانه من فعل الله تعالى بالعادة، لأن جمة العقرب لا يجوز أن يبلغ في التفريق والتقطيع اكثر مما يبلغه غرز الابرة من الحديد، وقد علمنا أن التألم بالجمة من العقرب أو الزنبور يزيد أضعافاً مضاعفة على التألم بغرز الابرة، فدل على أن الزائد من فعله تعالى.

فصل

(في ذكر الوجوه التي يحسن عليها الألم أو يقبح الألم)

يحسن متى خلا من كونه ظلماً وعبثاً ومفسدة، لأنه لا يقبح إلا من أحد

---

(١) الزيادة ليست في م. (٢) في النسختين «في مثل». (٣) في هـ «لسة» و م «نسبة».

هذه الوجوه، واذا عري من كل واحد من هذه الوجوه وجب حسنه. وسندل على ذلك فيما يأتي بعد هذا.

و يقبح الألم لانه ظلم، ولانه عبث، ولانه مفسدة. وحدّ الظلم هو الضرر الذي لا نفع فيه يوفى عليه، ولا دفع ضرر هو أعظم منه وليس بمستحق. والظن في هذه الوجوه الثلاثة يقوم مقام العلم.

و يجب أن يزاد في هذا الحدّ فيقال: ولم يكن على سبيل المدافعة، لأن من دافع غيره ومانعه فوقع به من جهة ضرر ماقصده - بل قصد الى الممانعة فقط - لا يستحق المولَم عوضاً ولا يكون به ظالماًله. وهذا وجه متميز من الوجوه، فكيف يجوز اغفاله

و لا يمكن أن يدّعى دخول هذا الوجه في جملة الاستحقاق، لأن من قصد الى ايلام غيره على سبيل الظلم ولم يقع منه الالم، لم يستحق بذلك منه ألماً، والآلام على سبيل العقاب لا يستحقها بعضاً على بعض، ولو كان ذلك مستحقاً لحسن من المدافع الممانع أن يقصده ويعتمده، كما يحسن في كل ضرر مستحق وقد علمنا أنه لا يحسن منه الاعتماد له.

و لان الضرر المستحق أيضاً لابدّ من أن يكون مقترناً بالاستحقاق، ولأنه هذه الجملة تبيّن تميز هذا الوجه الذي ذكرناه من باقي الوجوه.

و وجدت لبعض المحصلين كلاماً في وجه حسن الضرر الواقع على سبيل المدافعة، وهو أنه قال: وجه حسنه أن الله تعالىٰ أوجب في عقولنا دفع من يقصد الى قتلنا، وان أدّى ذلك الى وقوع ضرر به فقد تكفل بالعوض للمدفوع اذا استضرّ بذلك الدفع، كما أنه تعالىٰ لما أباحنا ذبح البهائم، كان متكفّلاً بعوض ذبحها. قال: ولا يجوز أن يؤثر في سقوط العوض عنه تعالىٰ كون المدفوع(١) ظالماً، لأن الجَمَل الصؤول اذا صال وأراد قتل أحدنا فقتله دافعاً

---

(١) في النسختين «كونه المدفوع».

له، فعوضه على الله سبحانه وتعالىٰ من حيث أباح دفعه، وان كان جانياً بما أقدم عليه ظالماً.

و لو كان هذا الكلام صحيحاً ـ وليس بصحيح ـ لما احتيج في حدّ الضرر اذا كان ظلماً أن يقال: ولم يقع على سبيل المدافعة، لأن المدافعة على هذا التخريج قد قابل الضرر فيها النفع الذي ضمنه الله تعالىٰ له. وهذاتخريج غير صحيح، لأنه قد يعلم حسن المدافعة ـ وان وقع بها ضرر غير مقصود ـ من لا يعرف الله تعالىٰ ولا يعلم أنه قد تضمن عوض ذلك من جعل حسنه في عقولنا، فلو كان وجه الحسن ما ظنه هذا المستدرك لكان من لا يعرف الله تعالىٰ يذم على الضرر الواقع من غير قصد في حال المدافعة، لأنه جاهل بوجه الحسن.

و معلوم اشتراك العقلاء في العلم بحسن هذا الضرر، وسقوط الذم به، وعلم أن وجه حسنه غير ما حكيناه عمن ذكرناه. وقد تقدم في أول الكلام في العدل من هذا الكتاب الدلالة على أن يقبح لكونه ظلماً.

و حدّ العبث ما لا غرض فيه، وانما يكون الالم عبثاً اذا فعل لنفع(١) يمكن الوصول اليه من دون ذلك الالم، ولم يكن له غرض زائد.

فأما الدلالة على أن الالم يقبح لأنه عبث فلا شبهة فيها، لأن يقبح من أحدنا أن يواطئ غيره ويراضيه على أن يضرّبه بعوض يدفعه اليه يرتضى مثله في تحمل ذلك الضرر، لأنه بالعوض قد خرج من أن يكون(٢) ظلماً، فلم يقبح إلا لأنه عبثٌ لا غرض فيه. ولا شبهة في أن المفسدة ـ وهو وجه للقبح ـ فتى عرضت في فعل وجب لا محالة قبحه.

و ليس لأحد ـ مع تسليم المثال الذي ذكرناه ـ أن يجعل وجه القبح في

---

(١) في النسختين «النفع».

(٢) في م «من الكون».

ضرب من لا غرض في ضربه إلا ايصال العوض اليه تفويت الشكر، لأن باذل هذا العوض فلا جرم نفسه السرور بالشكر الذي كان يستحقه لو أوصل هذا النفع الى هذا المضروب من غير ضرب، وذلك أن تفويت المنفعة بالشكر انما يقبح اذا كان الشكر حاصلاً أو في حكم الحاصل بوقوع [سببه](١) فأما وليس بحاصل ولا في حكم الحاصل فليس يقبح تفويته، لأن ذلك لوقبح لقبح أن لا ينفصل الانسان بماله، لأنه تفويت بالامتناع من التفضل مدح(٢) وثواب كان يستحقها لو تفضل، ولوجب قبح ترك النوافل لهذه العلة.

و كان يجب أيضاً أن يقبح ترك التجارة المظنون فيها الربح والسرور والوصول الى المال، لأنه بترك التجارة يفوته ذلك. فتحقق(٣) بهذه الجملة أن وجه القبح انما هو كونه عبثاً.

و لا يجوز أن يقبح الالم [بمن](٤) لا يتألم على مايُحكى عن الثنوية، لأنا قد علمنا حسن كثير من الآلام ضرورة، كالالم في تناول الادوية الكريهة، والنظر الى الشاق(٥)، والهرب من السبع، والمشي على الشوك على ماسيأتي شرحه. فإن عنى القوم بالقبح نفار الطبع، خالفوا في عبارة، لأنا انما نريد بالقبح ما يقتضي ذم فاعله. وان جعلوا القبح الذي بعينه تابعاً لنفار الطبع فقد أشرنا الى ما يفسده.

و لا يجوز أن يقبح الالم من حيث كان ضرراً على ما يُحكى عن أبي هاشم، لأن الشبهة وان اعترضت في أن الالم بالنفع الموفى ودفع الضرر الزائد عليه يخرج من أن يكون ضرراً، فليس يشتبه أنه بالاستحقاق لا يخرج من كونه ضرراً، وان العقاب ضرر لا محالة وان كان مستحقاً.

---

(١) الزيادة من م.
(٢) في النسختين «قدح».
(٣) في النسختين «متحقق».
(٤) الزيادة منا لسياق الكلام.
(٥) كذا في النسختين.

و ما يحكى عن أبي هاشم من أن العاصي بما تعجّله من لذة المعصية قد اخرج العقاب من كونه ضرراً وجرى مجرى النفع الموفى. لأن ذلك باطل، من حيث إن العقاب قد يستحق على ما [لا]لذة(١) فيه بل فيه مشقة، كعبادة(٢) الاصنام وغيرها. على أن لذة المعاصي يسيرة بالاضافة الى ضرر العقاب ، فكيف يخرجه من كونه ضرراً، و يجري في ذلك مجرى النفع الزائد.

و كما بعد قول أبي هاشم أن العقاب ليس بضرر. يبعد أيضاً قول من قال من أصحابه أن كون الالم ضرراً ثابت مع النفع الموفى عليه، ودفع الضرر العظيم به، لأن هذا تصريح بأن تسميته بأنه ضرر تابع لتسميته بالالم؛ ومعلوم خلاف [ذلك](٣)، لأن من باع ثوباً يساوي درهماً بدينار، لوكان الضرر(٤) نفويت انتفاعه بالثوب حاصلاً لوجَب أن يسمّى مضراً بنفسه. وكذلك من خلّص غريقاً من اللجة بأن يخدش بعض جلده، لو كان ما فعله به من الالم ضرراً لوجب أن يسمّى مضراً به، ومعلوم خلافه.

و الاقرب أن يقال في هذا الموضع: إن النفع الزائد في الالم ودفع الضرر العظيم يخرج الالم من أن يسمّى ضرراً، وان كان لا يخرج مع الاستحقاق من كونه كذلك ، ولو لا أن الامر على ماذكرناه لما استحق تعالى أن يسمّى ضاراً، لأنه لا يفعل الالم بغير عوض زائد، وانما يسمّى بذلك لأجل العقاب.

و على مذهب أبي هاشم كان يجب ألا يسمّى(٥) بذلك البتة، ويجب على هذه الطريقة أن يكون ظن النفع ـوان لم يحصل المظنون- يجري مجرى النفع في اخراج الالم من أن يكون ضرراً، لأنهم لا يسمّون من ظن أن النفع

---

(١) في النسختين «على مالذة فيه».
(٢) في النسختين «لعبادة».
(٣) الزيادة من م.
(٤) في هـ «الضرب».
(٥) في النسختين «لا يسمى».

العظيم في بعض الافعال ـ كالتجارة وطلب العلوم ـ مضراً بنفسه اذا تكلف ذلك ، كما لا يسمّونه مضراً بنفسه فيما فيه نفع حاصل، وأقاموا الظن مقام العلم في اخراج الالم من أن يكون ضرراً كما أقاموه مقامه في جنس تحمل الالم.

فصل

(في الدلالة على أن الالم يحسن اما معلوماً أو مظنوناً)

الذي يدل على ذلك : أنه يحسن من أحدنا أن يخرج الثوب أو الدار من يده على سبيل البيع بثمن حاضر مقبوض، اذا علم أو ظن أن انتفاعه بالثمن اكثر من انتفاعه بما أخرجه من يده.

و انما حسن منه تفويت يفسد الانتفاع بملكه، لأجل النفع الذي يعجله، ولا شبهة على العقلاء في ذلك.

و قد امتنع قوم من أن يقولوا إن وجه حسن تحمل الضرر هاهنا العلم بالنفع، وما وجه حسنه النفع دون العلم به، وأجروه مجرى كون الجسم متحركاً في أن علة الحركة دون العلم بها.

و ليس يبعد عندنا أن يكون وجه الحسن هو العلم بالنفع، بدلالة أن النفع لو حَصَل في هذا الموضع ولم يحصل العلم ولا الظن لما حَسُن تحمل الضرر، ومتى كان عالماً بالنفع حسن التحمل.

و الفرق بين ذلك و بين المتحرك واضح، لأن الجسم بحلول الحركة فيه يجب كونه متحركاً علمه عالماً كذلك أو لم يعلمه، وبحصول النفع في الالم لا يكون حسناً حتى يعلمه من يتحمل.

فان قيل: هذا يقتضي حسن الظلم وخروجه من كونه ظلماً، بانتصاف الله تعالى من الظالم بما ينقله من المنافع الى المظلوم.

قلنا: من حق الضرر اذا حسن لأجل النفع بالانتصاف(١) بل انما فعل ذلك لنفعه بنفسه بذلك.

و قد اجيب عن هذا السؤال: بأن من حقّ النفع الذي يحسن الضرر له أن يكون زائداً على ذلك الضرر المحتمل وموفياً عليه، ولا يجوز أن يكون مساوياً له، وليس كذلك النفع على سبيل الانتصاف، لأن المساواة فيه كافية.

فان قيل: لو حسن منا أن نضرّ بأنفسنا للنفع لحسن أن يفعل ذلك لغيرنا من العقلاء من غير اعتبار لرضاه، وكما يحسن ذلك فيما يفعل من الالم لدفع الضرر.

قلنا: متى بلغ النفع المقابل للالم قدراً عظيماً تزول الشبهة عن العقلاء في حسن تحمل الضرر بمثله، جاز أن يفعله بالعاقل من غير اعتبار لرضاه، وانما يعتبر رضاء العاقل بحيث يجوز دخول الشبهة فيما يقابل الالم من النفع ويختلف أحوالهم في تحمل ذلك.

و انما حكمناه بهذه الجملة لأن النفع اذا بلغ الغاية في الزيادة على الالم، فلابد من اختيار العاقل لتحمله، وإلا لم يكن عاقلاً. ألا ترى أن من يدل له على تحريك أصابعه القناطير من الذهب، لابدّ من أن يختار تحريكها لهذا النفع العظيم، وإنه متى لم يختر ذلك دل على نقصه ولحق بما يولى عليه، ولا يعتبر رضاه، فلهذا حسن منه تعالى أن يؤلم العقلاء من غير اعتبار لرضاهم، لانه تعالى يعوّضهم من النفع بما لابدّ اذا كانوا من أن يختاروه وإلا خرجوا من أن يكونوا عقلاء.

فأمّا فعل الالم لدفع الضرر فهذا حكمه أيضاً في أنه يحسنُ أن يفعله العاقل

---

(١) في هـ «بالانتفاع».

اذا زالت الشبهة في أمره من غير اعتبار لرضاه، ومع اشتباه ذلك لا نفعله بغيرنا من العقلاء إلا برضاه، وان فعلناه بأنفسنا وبمن(١) نلي عليه وندبّره من أولادنا بحسب اجتهادنا.

فأمّا الذي يدل على أن الالم يحسن لنفع وظنون فيما لاشبهة(٢) فيه أيضاً، لأنه كما يحسن من أحدنا اخراج العلق النفيس(٣) مزيده بثمن معجّل كذلك يحسن بالثمن المؤجل، وانما حسن في الوجه الثاني لظن النفع لا لحصوله. وكذلك يحسن طلب الارباح بالاسفار البعيدة والمشاق الشديدة، واتعاب نفوسنا في طلب العلوم والآداب، وكل ذلك انما يحسن لظن(٤) النفع، بدلالة أنه يحسن عند حصوله من غير ترقب معنى سواه.

---

(١) في النسختين «وممن».

(٢) في النسختين «فما لاشبهة».

(٣) في النسختين «النفس».

(٤) في هـ «للظن».

باب

(في الدلالة على أن الالم يحسن لدفع الضرر المعلوم والمظنون)

الـذي يدل على ذلك حسن الـعَدْو على الشوك هرباً مـن السبع وما أشبهه مـن المضار، وشرب الادويـة الكريهـة لـلتخلـص من العـلـل، وقطع الاعضاء لسلامة النفس، وأمثلة هذا [الوجه](١) أكثر من أن يحصى.

و انمـا يحسن ذلك كـله لظن انـدفاع الضرر، فلـيس يكاد يـعلم في بعض المواضع أن الضرر يندفع قطعاً، لكنا اذا علمنا حسن تحمل الضرر لظن اندفاع الضرر به، فلو علمنا اندفاعه به كان أولى بالحسن وأقوى.

و مـاقيـل في بعض المـواضع مـثـالاً في دفع الضـرر المعـلوم مـن الهرب من السبع أو النار بعد قربهما من الهارب، ودفع الجوع والعطش بالاكل والشرب، وأن ذلك له معلوم اندفاعه، والتوبة وانه معلوم زوال استحقاق العقاب. ليس بشيء يعتـمد، لأنه لا عـلـم للهـارب من السبـع والنار بأن هربه ينـجيه، وانما الظن في ذلك قوي، لأنه يجـوز [أن](٢) لا ينجيه الهـرب من المضرة. وكذلك الجوع والعطش ليس بمقطوع على اندفاعهما لا محالة بالاكل والشرب.

فأمّـا التوبة فلا يجـوز أن يكـون جهة وجوبها انـدفاع الضرر بها، وانما يجب

(١ و ٢) الزيادة من م.

فعلها لوجه ثابت فيها. ولو قصد بالتوبة زوال الضرر عنه وفعلها لذلك لما استحق بها ثواباً ولا كانت مقبولة، فزوال العقاب تابع وليس بأصل.

و ليس لأحد أن يجعل حسن الالم هاهنا انما هو للنفع، وهو السرور بزوال الضرر، لأن هذا السرور لابدّ من حصوله وهو نفع لا محالة. وذلك أنه لو حسن للنفع الذي هو السرور لا لدفع الضرر به لما وجب، لأن تحمل الضرر للنفع لا يجب، وانما يحسن. وقد علمنا أن تحمل الضرر لدفع المضار العظيمة متى لم يبلغ حدّ الالجاء فلابدّ من وجوبه، فعلم أنه لم يحسن للنفع.

و قد قيل في هذا: لو كان الامر على ما ذكر لوجب فيمن عرّض غيره لذلك أن يكون محسناً، لأنه عرّضه لما فيه نفع أعظم من الضرر الذي تحمله، ومعلوم خلاف ذلك.

فصل

(في أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقاً)

و هل يقوم الظن فيه مقام العلم المعتمد في الدلالة، وذلك(١) هو حسن ذم المسئ، وان غمّه ذلك الذم وآلمه واستضرّ به. ومعلوم حسن ذلك مع تقربه من النفع ودفع الضرر، فلا وجه لحسنه الا لاستحقاق.

و ليس لأحد أن يجعل الأصل في هذا الباب حسن المطالبة لقضاء الدين، وان أضر ذلك بالمطالب وغمّه وآلمه، وذلك أن المطالبة بالدين انما تحسن وان ألمت للنفع المتقدم بالدين، وأنه يجري مجرى تعجيل الاجرة على العمل الشاق(٢).

ومن شأن مايحسن من المضار للاستحقاق ان لايحسن فعل الانسان له

---

(١) في م «على ذلك».

(٢) في النسختين «العمل المشاق».

بنفسه، وقد علم حسن قضاء الدين ابتداءً لمن هو عليه وتحمله المشقة في قضائه، فعلم أن وجه حسنه غير الاستحقاق.

و يمكن أيضاً أن يقال: من شأن الضرر اذا كان كونه مستحقاً وجه حسنه أن يقارنه الاستحقاق والاهانة، ومعلوم أن المطالبة بالدين لايجوز مقارنة الاستحقاق لها.

فان قيل: اذا قلتم اذا يحسن الضرر لكونه مستحقاً ـ و لابدّ كونه مستحقاً ـ أن يحسن فعله، فكأنكم قلتم يحسن فعله لأنه يحسن فعله.

قلنا: اذا أردنا التحقيق قلنا: انما حسن لذم العاصي وعقابه لوقوع القبيح منه، لأن فعل القبيح هو كالسبب في حُسن الذم. ومعلوم تميز المعلول من العلة على هذا التفسير، وانما يجوّز الشيوخ بأن قالوا: يحسن لكونه مستحقاً، وأرادوا سبب الاستحقاق.

فأما قيام الظن في الاستحقاق مقام العلم، فقد كان أبوهاشم ينصّ على ذلك ويصرّح به ويستدلّ عليه بحسن ذم من علمنا منه فعل القبيح ثم غاب عنا، لأنا نجوّز(١) فيه توبته وسقوط عقابه وذمه، ويحسن مع هذا أن نذمه لظن الاستحقاق.

و كان يقول: لولا أن الامر على هذا لما حسن من أحد ذم بشيء ولا فاعل القبيح، لأنه مجوّز في كل عاصٍ أن يكون الله تعالى قد غفر له وأسقط عقابه. وكان يقول في الشكر والمدح: إنهما يحسنان مع ظن الاستحقاق مثل ذلك. وكان يقول: لايجوز أن يكون وجه حسن ذم من ذكرناه(٢) لنفع يرجع الى الذم، لأنه لا يحسن الاضرار بالغير لما يعود اليه من المنافع، ولا يجوز ذلك لنفع يعود على المذموم من أن تداعٍ عن القبيح والانزجار، لأن الاضرار حاصل

---

(١) في هـ «لولا نجوز».

(٢) في هـ «ماذكرناه».

والنفع غير معلوم.

و كان أبو علي مع من ذلك(١) ويقول: إن الضرر لا يجوز أن يحسن لظن الاستحقاق، وانما يحسن مع العلم. ويقول: الاطلاق ويجعله وجه حسن هذا الذم، وان كان مشروطاً المصلحة والردع والزجر.

و في هذا الموضع نظر، و ليس هذا مكان يقتضيه.

فصل

(في الوجوه التي يفعل تعالى الالـم لها)

الصحيح من المذهب أن الله تعالى لا يفعل الآلام لدفع الضرر بها ولا الظن، وانما يفعلها إما للنفع أو الاستحقاق. فأما الظن فلا شبهة فيه، لأنه تعالى ممّن لا يجب عليه الظنون لكونه عالماً لنفسه.

و أما الوجه في أنه تعالى لا يفعل الالـم لدفع الضرر وان جاز ذلك فينا، فهو أن من شرط حسن مايدفع به الضرر من المضار في الشاهد أن يكون الدافع لها لا يتمكن من دفعها إلا بما فعله من الضرر. ومن شرطه أيضاً أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع، وقد علمنا أنه لا شيء من المضار التي يفعله الله تعالى أويفعلها [العباد](٢) إلا وهو تعالى قادر على دفعه من غير فعل شيء من المضرات. وهذا وجه يقتضي قبح فعله تعالى الضرر، ليدفع به ضرراً من فعله أو فعل عباده.

و الشرط الآخر هو الذي أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع يقتضي قبح دفعه عن الغير الضرر من جهته تعالى ضرر.

فان قيل: كيف تدّعون أن دفع الضرر بالضرر لا يحسن في الشاهد إلا

---

(١) كذا في النسختين، و لعل الصواب «يمنع من ذلك».

(٢) الزيادة من م.

بعد أن يكون ذلك الضرر مما لا يندفع إلا بالضرر، وقد مضى في كلام الشيوخ أن من أمكنه تخليص الغريق من اللجة، من كسر يده متى خلّصه بكسر يده لا يستحق عليه [بعد](١) عوضاً وانما [فعله](٢) يكون عبثاً، ويقبح من هذا الوجه لا لأنه ظلم.

قلنا: الصحيح على ذلك وان كسر يد الغريق حتى يخلّصه وممكّن من التخليص من غير ايلام له يستحق عليه العوض، لأنه قد أضرّبه ضرراً لابدّ في مقابلته من نفع أو ماجرى مجراه. وليس يجوز أن يكون له في مقابلته تخليصه، لأن التخليص انما يكون في مقابلة الالم اذا لم يمكن(٣) من دون ألم، وكسر اليد في هذا الموضع كأنه مستبداً ليس في مقابلته شيء.

و بعد، فقد تقرر في الاصول أن بين الالم اذا فعل للنفع و بينه اذا فعل لدفع الضرر فرقاً في الشرط الذي يحسن كل واحد له، فلو كان كسر يد الغريق مع امكان تخليصه بغير ألم يخرج من كونه ظلماً بذلك وانمايقبح للعبث وفقد الغرض لجرى في ذلك مجرى النفع، لأن من آلم [غيره](٤) لنفع يصح أن يوصله اليه من غير [أن](٥) يخرج من كونه ظلماً بذلك وانما يكون عبثاً، فقد تساوى الموضعان على هذا أو بينهما في الاصول فرق قد صرّح القوم كلهم به.

فان قيل: جوّزوا أن يفعل تعالىٰ ألماً يريد لدفع ضرر ينزل به من عمرو على سبيل الظلم من حيث إنه تعالىٰ علم أن زيداً يفعل بعمرو ذلك الضرر لا محالة متى لم يؤلم الله تعالىٰ زيداً فان آلمه اختار عمرو الامتناع من ظلم زيد.

قلنا: وجه حسن هذا الالم ووجوبه في هذا الموضع هو كونه الطافاً(٦)

(١ و٢) الزيادتان من م. (٣) في هـ «اذا لم يكن». (٤) الزيادة من م.
(٥) الزيادة منا لرعاية السياق. (٦) في النسختين «اطفالاً».

لدفع الضرر، واللطف يوجبه التكليف، لأنه من جملة التمكين، ألا [ترى] أن المقابلة (١) بين الالمين الدافع والمدفوع هاهنا غير معتبرة، لأنه يجب ايلامه بالكثير من الالم اذا علم أن ذلك لطف في ارتفاع وقوع ظلم يسير، ولا يجوز أن يدفع الضرر اليسير بالضرر العظيم. فعلم أن الالم هاهنا انما وجب للطف والمصلحة، لا لدفع الضرر. ألا ترى أنه يجب هذا الالم وان كان لطفاً في ارتفاع ظلم يقع بغير المُؤلَم، ويجب أيضاً كان لا يختار عنده القبيح وان لم يكن ذلك القبيح ظلماً ولا ضرراً، فعلم أن وجه حسنه غير دفع الضرر به.

فان قيل: ألا جاز منه تعالى أن يؤلم أحدنا على سبيل [دفع](٢) الضرر الذي هو العقاب عنه، كأنه يعلم أنه إن آلمه امتنع من فعل قبيح لو فعله استحق به العقاب، ولا يستحق على هذا الالم عوضاً، لأن بازائه اندفاع العقاب، وهو من أعظم المضار.

قلنا: قد بينا أن الشرط في جنس فعل الضرر لدفع ضرر به أن يكون المدفوع من فعل غير الدافع، ولا يجوز أن يكون الالم الدافع هو والالم المدفوع من جهة فاعل واحد. والذي يدل على صحة ماذكرناه من الشرط: أن كل ضرر في الشاهد حسن فعله لدفع ضرر لابدّ من كونه بهذه الصفة، وأنه متى كانا من فاعل واحد بطلت جهة الحُسن بلاشبهة، وهذا يوجب قبح فعله تعالى الضرر ليدفع به ضرراً من فعله.

[و يبطل](٣) ذلك أيضاً ما تقدم ذكره أن الشرط في حسن دفع الضرر بضر أن يكون مما لايندفع إلا به، ومعلوم أنه يقدر على دفع العقاب، ويحسن ذلك منه من غير فعل هذا الضرر.

و أيضاً فهذا الضرر اذا كان لطفاً في الامتناع من قبيح فهو واجب لأنه

---

(١) في هـ «الا أن المقابلة».
(٢ و ٣) الزيادة من م.

لطف وجهة وجوبه كونه لطفاً، إلا اندفاع الضرر به تبيّن ذلك أنه يجب فيما لا يستحق بتركه ضرراً من النوافل و المندوبات.

و بعد، فان الامتناع من القبيح وفعل الواجب يقتضي استحقاق الثواب، فليس بأن يقال: إن الالم الذي هو لطف في فعل الواجب أو الامتناع من القبيح انما حسن التخلص به من العقاب، دون أن يقال: إن جهة حسنه حصول الثواب والنفع العظيم به.

و ليس لأحد أن يقول: فجوّزوا أن يكون الالم الذي هو اللطف في فعل واجب أوامتناع من قبيح، يحسن لأجل الثواب من غير عوض في مقابلته، وذلك أن الثواب في مقابلة فعل الطاعة والتزام المشقة بها، وليس يجوز أن يكون الثواب في مقابلة هذا الالم، فلابدّ من مقابلته من عوض والا كان ظلماً.

و بعد، فمن شرط حسن ما يفعل بغيرنا من الآلام لدفع المضار أن يكون بمن يدفع عنه لا يتمكن هو من ازالة ذلك عن نفسه.

و مما قيل في ذلك: إن من حق ما نفعله بغيرنا من الضرر لدفع ما هو أعظم منه من المضرة، وأن يكون من فعلنا ذلك ملجأ الى فعل مثله متى علمه على هذا الوجه، وقد علمنا أن العبد لا يكون ملجأ الى ازالة العقاب عن نفسه في وقت من الاوقات، ولا بفعل من الافعال.

و الذي أطلقنا في صدر هذا الباب من أنه تعالىٰ يفعل الآلام للنفع الذي هو العوض. فيه ضرب من التجوز، والصحيح أنه انما يفعل الآلام في دارالدنيا في البالغين وغيرهم من الاطفال والبهائم لاعتبار وان كان لابدّ من عوض، لأن الالم يخرج باعتبار من أن يكون عبثاً وبالعوض من أن يكون ظلماً.

و قد مضى في كلام أبي هاشم أنه يفعل الالم للامرين جميعاً للعوض

والاعتبار. والأولى ما ذكرناه، لأنه تعالى لابدّ من أن يقصد بفعل الواجب الوجه الذي له وجب دون غيره، والالم اذا كان لطفاً في التكليف فالتكليف يوجبه لأنه مصلحة فيه، فينبغي أن يقصد في فعله هذا الوجه الذي له وجب دون غيره. وانما العوض من تابع، لأنه انما يفعل لكي يُخرج هذا الالم من أن يكون ظلماً، وإلا فالغرض هو مايرجع الى التكليف من كونه مصلحة منه.

و كان أبوعلي يجيز أن يفعل الله تعالىٰ الالم للعوض من دون اعتبار، وقد بينا أن العوض مما يحسن الابتداء بمثله لانه مما لا يختص بصفة لا يجوز الابتداء بمثلها، كما نقوله في الثواب، فاذا حسن منه تعالىٰ أن يبتدئ بمثل العوض لم يجز أن يؤلم له، لأن ذلك عبث. وقد مضى اما أنّ ذلك يجري مجرى بذل النفع أن يتحمل الضرر ويرضى بتحمله لأجل المنفعة المبذولة في أنه قبيح لأجل كونه عبثاً، وماجرى مجرى ذلك من استيجار من ينقل الماء(١) من نهر الى آخر لا لغرض اكثر من ايصال الاجرة اليه.

و ليس لأحد أن يدعي: أن العوض على الالم يقارنه التعظيم والتبجيل كالثواب، وذلك أن الثواب انما قارنه ذلك لأنه يستحق على الطاعة على الوجه الذي يستحق عليه المدح والتعظيم، والالم ليس مما يستحق به المدح، لأنه يستحق على سبيل البدل والثمن، وليس في شيء من ذلك تعظيم.

و اعتذار ابي علي في ذلك: أن العوض له صفة يبين بها من التفضل وهي كونه مستحقاً. ليس بعذر صحيح، وذلك أن المستحق إنما يكون له مزية على التفضل في الشاهد لا نفسه التي تلحق التفضل عليه، أو لأن المتفضل يمن بفضله أو يلحق فيه بعض الغضاضة وانحطاط الرتبة، ولهذا يختلف الحال بحسب جلالة المتفضل وعظم قدره(٢) وعكس ذلك.

---

(١) في هـ «من يفعل الماء». (٢) في هـ «عظم و قدرة».

و كل هذا غير حاصل فيما يتفضل به القديم تعالىٰ على عباده، لزوال كل مابيّنا أنه يصرف عن التفضل وفقده من تفضله، لأن نعمه على العبد في نفسه وماله وجميع أحواله منه تعالىٰ، فلا مزية للاستحقاق على التفضل فيه.

فان قيل: فما قولكم في ألم ساواه ما ليس بألم في كونه لطفاً ومصلحة، أتوجبون أن يفعل تعالىٰ ماليس بألم في كونه لطفاً ومصلحة أم تقولون انّه مخير بين الالم وما ليس بألم؟

قلنا: الصحيح أنه مخير فيهما، لأن كل واحد منهما يقوم مقام الاخر في الغرض المقصود، والالم وان كانت فيه مضرة فبالاعواض العظيمة التي توصل الى المؤلم يخرج من أن يكون مضرة الى أن يكون نفعاً واحساناً، فجريامجرى فعلين لا ضرر في كل واحد منهما، لأن الالم قد خرج من كونه ضرراً بالنفع العظيم الزائد، وتثبت بهذه الجملة حصول التخيير بينهما.

و ليس لأحد أن يدّعي: أن فعل الالم للمصلحة وهناك مايقوم مقامه فيها عبث. وذلك أن العبث مالا غرض فيه، وليس يدخل الفعل الذي له غرض صحيح في أن يكون عبثاً [لأجل أن في المقدور مايقوم مقامه، لأن ذلك يوجب في كل فعل له بدل في غرضه المقصود أن يكون عبثاً](١) ومعلوم خلاف [ذلك](٢).

و لا يشبه ما قلناه قبح اختيار أحدنا لأن يؤلم نفسه ليبلغ غرضاً يجوز أن يبلغه من غير ألم، لأن أحدنا ملجأ الى أن يضرّ بنفسه ضرراً يتمكن من الوصول الى الغرض فيه بغيره ومما ليس بألم، ولأنه يكون كأنه آلم نفسه ألماً ليس في مقابلته نفع وماجرى مجراه.

و قد بينا أن القديم تعالىٰ بما يوصله الى المؤلم من الاعواض العظيمة يخرج

(١ و ٢) الزيادة من م.

ألمه من أن يكون نفعاً واحساناً.

فصل
(في الرد على البكرية)

انما أُتي هؤلاء القوم في نفيهم ما هو معلوم من تألم الاطفال والبهائم [من اعتقادهم الفاسد السائق أن الآلام لا تحسن إلا على وجه الاستحقاق، ورأوا أن الاطفال](١) وماجرى مجراهم لا يستحقون الالم فبقوا كونهم متألمين. وقد دللنا على أن الالم يحسن لغير الاستحقاق كما يحسن له، فبطل أصل هذا المذهب.

و مما يدل على بطلان مذهبهم: ألا نعلم ضرورة بألمنا في حال الطفولية وقبل البلوغ بالامراض وضروب الآلام، ولا يدخل علينا في ذلك شبهة، ومن دفع ذلك فهو مكابر.

فان قالوا: نحن لا ندفع تألّم الطفل بما يفعله فيه غير الله تعالىٰ من الآلام، وانما ننكر أن يؤلمه الله تعالى في حال الطفولية.

قلنا: المعروف من مذهبكم أن الطفل ومن جرى(٢) مجراه من البهائم لا يصح أن يألم لامر يرجع الى فقد كمال العقل. واذا رضيتم بهذا الفرق فهو باطل، لأنا كما نذكر تألّمنا في حال الطفولية بما يفعله غير الله تعالىٰ فينا كذلك نذكر أنا كنا متألّمين بما يختصّ الله تعالىٰ من الامراض والاوجاع الذي لا يقدر عليها سواه، فمنكر أحد الامرين كمنكر صاحبه.

و يدل أيضاً على ما ذكرناه حسن ادخالنا الآلام على الاطفال والبهائم للنفع ودفع الضرر، فلو كان ذلك قبيحاً لفقد الاستحقاق لكنا على ذلك

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «و ماجرى».

مذمومين. وقد علمنا أن من سقى ولده ـ وهو طفل ـ الادوية الكريهة، وقطع منه الاعضاء النفيسة دفعاً لتلف نفسه، محسن اليه وممدوح على فعله. وعلى مذهب البكرية يجب أن يكون مسيئاً مذموماً.

و مما يدل على ذلك: أنا نجد الاطفال والبهائم يظهر منها عند قرب النيران مسها من البعد والهرب مثل مايقع من العاقل، فلو لا أن الطفل يألم بالامراض وماجرى مجراها لما بكى وجزع وقلق وظهر منه مثل مايظهر من البالغ، ولا فرق بين مانفعله نحن وما يفعله الله تعالى من الآلام لغير وجه اختلاف نفع أو دفع ضرر، انه قبيح.

و قد ادعى الشيوخ أن تألم الاطفال معلوم ضرورة لتألم البالغين.

و أيضاً فلو كان الطفل لا يجوز أن يألم في حال الطفولية لما جازت عليه اللذة في هذه الحال، ومعلوم جواز اللذة والالم مثلها، لأن ما اقتضى جواز أحد الامرين ثابت في الاخر.

و بعد، فان الطفل قد يجوع و يعطش لا محالة، والجوع والعطش ألم ومشقة.

و مما يدل أيضاً على صحة تألم الطفل والبهيمة: أنهما حيّان، والنفار والشهوة مصححهما الحياة، وفقد العقل والتميز لا مدخل له في الادراك وصحة التألم، ولهذا أدرك المجنون وتألم، وكذلك النائم. واذا كان المقتضي للتألم حاصلاً في الاطفال ومن جرى مجراهم وجب القطع على تجويز تألمهم و وقوع ذلك اذا ظهرت دلالته.

فان قيل: ألستم تجوزون أن يدرك أحدنا كل شيء تألم به في بعض الاحوال إذا كان نافراً عنه فيلتذ به حالة الاخرى اذا خلق الله تعالى فيه الشهوة له، فعلى أيّ وجه استبعدتم أن يكون الاطفال والبهائم يلتذون بما نحن به آلمون؟

قلنا: ما أنكرنا أن يلتذحيّ بما يألم به آخروان يتعلق الشهوة بما يتعلق به النفار، وانما أنكرنا أن يكون الاطفال غير متألمين بالنيران والامراض [الشديدة](١) وماجرى مجراها لما يظهر منهم من الامور الدالة على التألم والتوجع.

و إن شككنا ما ذكروه من تألم الاطفال فهلا [كان](٢) مشككاً لنا في تألم البالغين، وان وجدناهم يهربون من حرارة النار، ويضجّون أعظم الضجيج من النقرس والصداع، والّا جوزنا أن يكونوا لذلك مشتهين وبه ملتذين.

على أنه يلزم من قال: إن الطفل ومن جرى مجراه في فقد العقل لا يألم بما يُفعل به من الامراض. ألا يقبح منا تحريق الاطفال والبهائم بالنار وقطع أعضائهم، ولاندم على ذلك، لأنهم إما أن يكونوا لفقد العقل غير متألمين بذلك ولا مشتهين له أو يكونوا(٣) له مشتهين فنكون بذلك اليهم محسنين. وهذا المذهب أظهر فساداً من أن يحتاج الى الاطالة.

فصل

(في الرد على أصحاب التناسخ)

اعلم أن بطلان هذا المذهب قد استفيد بما قدمناه أيضاً، لان أصحاب التناسخ يذهبون الى أن الآلام لا لاستحقاق ولم يقدموا على دفع ايلام الله تعالى الاطفال والبهائم، فانما ادعوا أنها استحقت هذه العقوبات لمعاصٍ تقدمت وتكليف سبق. واذا كنا قد دللنا على أن الالم لغير الاستحقاق فقد يبطل أسّ هذا المذهب.

و ممّا يدل على بطلان قولهم: إن من شأن الالم اذا فعل على سبيل

(١ و ٢) الزيادة من م. (٣) في النسختين «أو يكون».

العقوبة والاستحقاق، وان يقارنه الاستخفاف والاهانة والبراءة(١) والذم، وقد علمنا قبح فعل ذلك أجمع في الاطفال والبهائم. فعلمنا أن الآلام الواقعة غير مستحقة.

فان قيل: انما لم تستحسنوا ذم الاطفال ولعنهم لأنكم لا تعتقدون أن انزال الآلام بهم عقوبة، ونحن نستحسن بها ذمهم ولعنهم لاعتقادنا ان فعل بهم من الالام على سبيل الاستحقاق.

قلنا: قبح ذم البهائم(٢) والاطفال والاستخفاف(٣) واللعنة لها والبراءة منها معلوم ضرورة من كل عاقل وعلى كل وجه وسبب، والخصوص في هذا الباب كالعموم.

دليل آخر:

و مما يدل على ما ذكرنا: أن الآلام الشاقة والامراض الشديدة والمصائب المؤلمة تنزل بالانبياء صلوات الله عليهم، ومن علمنا طهارتهم من الصالحين والزهاد ممن يجب علينا مدحه وتعظيمه، فدل ذلك [على](٤) بطلان مذهب من يرىٰ أن الآلام لا تحسن إلا للعقوبات.

و ليس لهم أن يدّعوا في الانبياء «ص» أنهم واقعوا المعاصي قبل النبوة، فعوقبوا بها في حال النبوة. وذلك لأن الادلة الصحيحة قد دلت على أنه لا يجوز وقوع شيء من المعاصي من الانبياء عليهم السّلام في حال النبوة ولا قبلها، وسنشبع ذلك في الكلام في النبوات من هذا الكتاب باذن الله تعالىٰ ومشيته.

---

(١) في هـ «والمراءة».
(٢) في هـ «قبح ذم قبح البهائم».
(٣) في النسختين «الاستحقاق».
(٤) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

على أنهم لو كانوا واقعوا ذلك قبل النبوة لم تخل حالهم بعد النبوة من أمرين: إما أن يكونوا من تلك المعاصي تائبين، أو عليها مصرّين. فان كانوا منها [تائبين](١) فلا يحسن ايلامهم، لا سيّما عند [من] يذهب(٢) الى أن الالم لا يحسن إلا مستحقاً، وان كانوا مصرين على المعاصي وجب أن يستحقوا منا الاستخفاف والاهانة والذم واللعن في حال النبوة، ويحسن فعل ذلك بهم، ومايبلغ إلى هذا الموضع محصّل.

دليل آخر:

و مما يدل على بطلان قول التناسخ: أن الآلام المفعولة في الاطفال كانت على ذنوب سالفة فعلوها وهم كاملو(٣) العقل وَجَب على كمال عقولهم في أحوال هذه أن يذكروا ـ لاسيّما مع التذكر الشديد ـ تلك الاحوال التي عصوا فيها، وحبوا(٤) ما استحقوا به العقاب الذي نزل بهم وهم أطفال، لأن العاقل لا يجوز أن ينسى مثل ذلك مع قوة التذكر، وان نسي بعضه فلا يجوز أن ينسى جميعه، وان جاز أن ينساه بعض العقلاء لم يجز أن ينساه جميع العقلاء. وتجويز ذلك في بعده عن العقول كتجويز أن ينسى أحدنا أنه كان أميراً في بعض البلدان عظيم المملكة كثير الرعية ورزق الاموال والاولاد، ثم ينسى جميع ذلك حتى لا يذكر منها شيئاً.

و اعتراضهم هذا الدليل: بأنه قد ينسى ما أصاب في حال الطفولية. ليس بشيء، لأنا انما أوجبنا أن بدء الاحوال التي كان فيها كامل العقل مكلفاً مأموراً منهياً، وحال الطفولية بخلاف ذلك .

---

(١) الزيادة منا لسياق الكلام.

(٢) في م «عند يذهب».

(٣) في النسختين «وهم كامل».

(٤) كذا.

و اعتراضهم بطول المدة. ليس بشيء أيضاً، لأن طول المدة كقصرها في هذا الباب بدلالة ماذكرناه من المثال، ولهذا نقول: إن أهل الجنة لابد أن يذكروا أحوالهم في دارالدنيا أو اكثرها.

و اعتذارهم بماتخلل بين الحالين من زوال وفقد الكمال. غير صحيح، لان أحدنا قد يذكر في يومه ما فعلهبأمسه، وان تخلل بين الحالين يوم، يجري في ازالة العقل مجرى الشواب، وقد يذكر أيضاً من الامور ما تخلل دونه جنون أو سكر أو اغماء.

و ليس لهم أن يقولوا: جوّزوا أن تكون المدة التي كلفوا فيها مثل حال الطفولية فعصوا كانت يسيرة(١) جداً فلهذا نسيت. وذلك أن النسيان انما يتوجه في الامور اليسيرة والحقيرة اذا كانت معتادة، فأما اذا كانت غير معتادة فلا يجوز أن ينسى وان قلّ زمانها، ولو أن رجلاً لم يرفيلاً قط ثم سافر الى بلد الفيلة فرآها في أقصر زمان لم يجز أن ينسى ذلك حتى لايذكر مع التذكر لأجل قصر زمانه. وقد بينا أن هذا لو اتفق في واحد وجماعة لم يجز أن يتفق في جميع العقلاء، وان اتفق في وقت واحد لم يجز أن يتفق في كل وقت.

دليل آخر.

و يدل على ما ذكرناه أن من حق الالم المفعول على وجه العقوبة والاستحقاق: أن لا يجب الرضا به والصبر عليه، ويحسن ممن يفعل به أن يهرب منه ويجدع. وذلك كله بخلاف حكم الامراض التى يفعلها الله تعالىٰ، لأنا متعبدون بالصبر عليها والرضاء بها، وأن لا نجزع منها ولا نشكوها، لأنهانعم في الحقيقة، فعلمنا بما ذكرناه بأن الامراض ليست بعقوبات.

---

(١) في هـ «سيرة».

دليل آخر:

و مما يدل أيضاً على بطلان قولهم: إنه قد يحسن من أحدنا أن يؤلم نفسه ويتعبها(١) في طلب العلوم والادب والتجارة، فلو كان الالم لايحسن الا عقوبة ومستحقاً لما حسن منا ذلك، لأنه لا يحسن من أحدنا أن يعاقب نفسه.

دليل آخر:

و مما يستدل أيضاً على ذلك: حسن الابتداء بالتكليف، وهو شاق مؤلم.

و لا يمكن أن يقال: إن وجه حسنه الاستحقاق. لأنا قد فرضنا أنه ابتداء التكليف، فلا ذنب قبله يستحق به عقوبة. وهذه جملة كافية في الرد عليهم.

---

(١) في النسختين «و تبعها».

باب

(الكلام في الاعواض)

اعلم أن العوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم وتبجيل. وصفناها بأنه «نفع» ليميزه مما ليس بنفع من مضرة وغيرها، ووصفناها بأنه «مستحق» ليميزه من النفع المتفضَّل به، ووصفنا «بالخلو من التعظيم والتبجيل» ليتميز من الثواب، لأن الثواب نفع مستحق لكن يقارنه التعظيم والتبجيل.

فصل

(في الوجوه التي يستحق بها على الله تعالى العوض)

اعلم أن كل ألم يبتدئ الله تعالىٰ في عاقل مكلف أو من ليس كذلك من طفل وبهيمة ولا يكون واقعاً عند سبب في العادة من فعل، فان عوضه على الله تعالىٰ ليخرج العوض من أن يكون ظلماً. وكل أمر فُعِل بأمره تعالىٰ أو اباحته أو الجائه اليه ولم يكن مستحقاً كالحدود، فان عوضه عليه تعالىٰ، لانه علىٰ هذه الاحوال كلها جارٍ مجرى فعله.

و لا يجوز أن يكون العوض عن الذبح للبهيمة اذا كان بأمره تعالىٰ على الذابح دونه، لأنه لو وجب على الذابح لم يخرج الذبح من أن يكون قبيحاً وظلماً، كذبحه للبهيمة التي لم يبح الله تعالى ذبحها. وفي علمنا بأن الذبح اذا

كان بأمره تعالىٰ أو اباحته، فخرج من أن يكون ظلماً ولا يحسن ذم فاعله، دلالة على أنه تعالىٰ بالامر أو الاباحة قد تضمن العوض، فخرج الذبح من أن يكون ظلماً.

و بعد، فلو حسن الذبح للزوم عوضه للذابح لما حسن، لأن العوض الذي ينتصف الله تعالىٰ به لا يزيد على الضرر المفعول، ولا يخرج به الفعل من أن يكون ظلماً ومايفعله تعالى من الاعواض في مقابلة ما يفعله من الآلام أو يأمره به لابدّ أن يزيد بزيادة عظيمة يحسن لمثلها الالم ويخرج من أن يكون ظلماً.

على أنه كان يجب على هذا القول أن يحسن منا أن نبتدئ الذبح والمضار بأن يتضمن العوض، وقد علمنا قبح ذلك.

فان قيل: ألستم توجبون العوض والقود على فاعل القتل دون الآمر والموجب له، فكيف قلتم فيما يأمر به القديم تعالىٰ أن يوجبه خلاف ذلك.

قلنا: الفرق بين الامرين أن أمره تعالىٰ واباحته دليل على حسن الفعل، ولا يكون ما يأمر به من الضرر حسناً إلا بأن يتكفل بعوضه. وليس كذلك من أمر منا غيره بالقتل، لأن أمره بذلك ليس بدلالة على حسن القتل ووجوبه، ولا يخرج بالامر من أن يكون قبيحاً وظلماً، فيجب أن يكون العوض على القاتل دون الامر بخلاف ما قلناه فيما يأمر به تعالىٰ.

فان قيل: اذا كنتم توجبون فيما يفعله الله تعالىٰ من الالم الاعتبار والعوض، فكذلك يجب أن تقولوا فيما يأمر به تعالى، ولو كان في جميع ما يأمر به ويبيحه من الآلام اعتبار ولطف لكان إما واجباً أو ندباً، ولم يكن فيه مباح، وقد علمنا أن في ذبح [البهائم ماهو مباح، فلو كان فيه لطف لوجب.

قلنا: الجواب الصحيح عن هذا السؤال هو أن في الذبح المباح لطفاً ومصلحة لغير الذابح، لأن الواحد منا لا يجب عليه الفعل لمصلحة غيره، واذا كان

الذبح](١) المباح فيه مصلحة لغير الذابح وعلم الله تعالىٰ أن الذبح يقع فقد تمت المصلحة، واذا علم أنه لا يقع فعل مايقوم مقام ذلك في المصلحة.

و أيضاً فان المخرج للالم من كونه عبثاً الفائدة والمنفعة، وقد يكون المنفعة به دنياوية ودينية. ألا ترىٰ أنه قد يحسن منا ايلام غيرنا للمنافع الدنياوية، مع تضمن الاغراض عن الالم. وليس أن يكون المخرج من الذبح من أن يكون عبثاً، لانتفاع بأكل المذبوح وليس يجب الفعل للمصالح الدنياوية، واذا كنا قد بينا أن الاباحة منه تعالىٰ يقتضيان تضمنه للعوض فالالجاء آكد منها، فتى ألجأ تعالىٰ الى مضرة فلابدّ من تضمنه لعوضها، ولهذا نقول متى ألجأ(٢) تعالى بالبرد الشديد الى العَدْو على الشوك طلباً للسكن به(٣) ضمن العوض عن التألم بالشوك.

و ليس يلزم على هذا أن يكون من شاهد سبعاً فهرب منه ماشياً على الشوك يجب العوض اليه على الله تعالى، لان المعرفة، بمضرة(٤) السبع من فعله تعالى وهي ملجئة في الحقيقة. وذلك أن العوض هاهنا في الضرر الواقع في المشي على الشوك يلزم السبع دونه تعالىٰ، لانه هو الملجئ على الحقيقة بفعل سبب الهرب وهو الاقبال اليه والقصد والاعتبار بماتقدم ذلك من المقدمات.

ألا ترى أن هذه المعرفة حاصلة لأحدنا قبل هجوم السبع عليه، ولا يكون ملجأ الى الهرب، وانما يلجئ الى الهرب عند مشي السبع اليه واقباله عليه، ولا شبهة في أن استخدام العبيد العوض فيه على الله تعالىٰ من حيث أمر به و اباحه، لأن العقل لا يقتضيه.

و ليس لأحد أن يقول: اذا كانت خدمة العبيد للمولى من جملة عباداته

---

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «من ألجأ». (٣) كذا. (٤) في النسختين «مضرة السبع».

ويستحق عليها ثواباً، فكيف يجتمع على الفعل الثواب والعوض.

قلنا: العبد انما يستحق الثواب(١) بخدمته لمولاه وتصرفه في طاعته لانه من تكليفه ومصالحه وليس يستحق بها بعينه العوض، وانما يستحقه بما يفعله به المولى من الآلام، بمثل أن يحمله ثقلاً وماجرى مجرى ذلك، أو يستحق بالعوض بما يناله من الغم بزوال تحيره في الاستخدام وقصره نفسه على خدمة مولاه.

فأمّا ركوب البهائم والحمل عليها، فمن الناس من يقول: إن طريقه السمع ولولاه لماحسن. ولا شبهة في أن مافُعِل فيه بالسمع فالعوض على الآمر به والمبيح. والأولى أن ركوب البهائم والحمل عليها طريقه العقل، لأنه يحسن من جهة العقل أن يتكفل أحدنا بمؤنة البهيمة وقوتها ويغنيها عن تطلب القوت وتحمله ويركبها ركوباً خفيفاً، لأن انتفاعها بما تكفل به لها أكثر من ضرر ركوبه(٢)، وقد بينا فيما تقدم أن للانسان أن يفعل بمن يلي عليه من طفل وغيره ويدبره مثل مايفعله بنفسه ويختاره لها، ولا يفتقر في ذلك الى السمع.

فصل

(في أنه تعالى بالتمكين من المضار لم يتضمن بالاعواض عليها)
(و ان العوض على من فعل الالم دون من مكنه فيه)

اعلم أنه تعالى بالتمكين من المضار متضمن للانصاف فيما يقع منها على سبيل الظلم، وليس يجب عليه بالتمكين تضمن العوض.

و الذي يدلّ على ذلك: أنه لو ضمّن العوض لأجل التمكين لوجب فيمن دفع سيفه الى غيره ليجاهد به العدو فقتل به مؤمناً، أن يلزمه بالتمكين عوض

---

(١) في النسختين «بالثواب».

(٢) في النسختين «من ضرر كونه».

قتله، لأنه لولا دفع السيف ما يمكّن من ذلك. وهذا يوجب أن يكون الحدادون ومبايعو السيوف متضمني(١) عوض الجنايات بهذه الآلات، ومعلوم خلاف ذلك.

و يدل أيضاً على ذلك: أنه لو تضمّن العوض بالتمكين لوجب فيمن غصب ثوباً من غيره لا يحسن أن ينزع عن يده ويرد عليه، لأنه تعالى بتضمنه العوض عليه قد جعل مادخل على المغصوب من الضرر بما تضمنه من العوض كأنه لم يدخل. وكذلك يجب أن يسترد الثوب من الغاصب، وان دخل عليه بذلك غمّ وتلزمه قيمته اذا استهلكه. وكل ذلك كان لايجب لوضمن تعالى العوض بالتمكين.

فان قيل: اذا لم يجب عليه تعالى بالتمكين العوض فيجب أن يكون العوض على الظلم على العبد، وقد علمنا أن الظالم قد يتلف من النفوس ويستهلك من الاموال ما لا يجوز أن يكون له أعواض بازائه، فكيف يمكن الانتصاف منه؟

قلنا: أما من تقدم من المتكلمين فانهم كانوا يقولون في هذا الموضع: ان من مات ولا عوض له وعليه حقوق تفضل الله عليه بمنافع ينقلها الى من ظلمه، واستحق العوض عليه. وهذا ليس بصحيح، لأن الانتصاف واجب، والتفضل للمتفضّل به الى أن يفعله، فكيف يجوز أن يتعلق الانتصاف به ـ وهو واجب لابدّ من وقوعها ـ من يجوز أن يفعل وأن لا يفعل.

و الذي كان يقوله أبوهاشم: إن من علم الله تعالى أنه يموت ولا عوض له يستحقه يكافأ ماعليه من الاعواض، وان الله تعالى يمنعه من الظلم، اما نفسه أو بعض الشواغل. وكان يجيز أن يمكن من الظلم من ليس له في الحال من الاعواض مايوازي العوض عن ذلك الظلم بعد أن يكون ممن يعلم الله تعالى

---

(١) في هـ «يتضمّنى».

أنه يستحق في طول عمره وقبل موته من العوض مايكافئ ماعليه.

و الصحيح خلاف ماذهب اليه أبوهاشم، والاولى أن يقال: انه تعالىٰ لا يمكّن ظالماً من ظلمه الا وهو في الحال يستحق من الاعواض مايكافئ مايستحق عليه بذلك الظلم، وأنه إن لم يكن في الحال مستحقاً لذلك لم يمكّنه من الظلم. وانما قوينا ذلك لأنه اذا مكّنه من الظلم فلابد أن يكون قادراً على الانتصاف منه في هذه الحال لا يمكن الانتصاف منه لقصور أعواضه من المستحق عليه، فان جاز لأبي هاشم أن يقول هو وان لم يستحق في الحال، فقد علم الله تعالىٰ أنه يستحق قبل موته مايكافئ ماعليه من الحق، جاز لغيره أن يقول يجوز أن يرد الظالم القيامة وهو غير مستحق من الاعواض مايوازي ما عليه، بأن يعلم الله تعالىٰ أنه يتفضّل عليه من الاعواض بما ينقله الىٰ صاحب الحق.

فاذا قال أبوهاشم: هذا تعليق للواجب في الانتصاف بالتفضّل. قيل له: وأنت قد علقت الواجب من الانتصاف بما يجري مجرى التفضل من التبقية التي يستحق فيها بازاء ماعليه من الاعواض. أرأيت لوقبضه في الحال أليس كان لا يمكّن الانتصاف [منه](١).

و قول أبي هاشم: إن المراعى أن يكون في دار الانتصاف ووقته مستحقاً لقدر ما عليه دون الحال التي لا يجوز أن يكون فيها انتصاف. تعلل بالباطل، لأن تأخير الانتصاف الى الآخرة ليس بواجب، لأن توفير الحقوق من الاعواض على مستحقها في دار الدنيا جائز، وان لم يعلموا بأنه من حقوقهم وانما أُخر الى الآخرة على وجه غير واجب، فجرى مجرى ماذكرناه من التفضل الذي لا يجوز أن يتعلق وجوب الانتصاف به.

---

(١) الزيادة من م.

و ليس يجري العوض في هذا الباب مجرى الثواب، لأن الثواب لا يجوز فعله في الدنيا، لمنافاة صفته لأحوال الدنيا. وقد أشبعنا الكلام في هذا الباب في مسألة أمليناها في كتاب الغرر(١).

و قد ذهب قوم الى أن الله تعالىٰ يمكن البهائم ومن لا عقل له من الظلم قد تضمن العوض عنه وأن العوض عما يفعل البهائم من الظلم عليه تعالىٰ دونها. ويقولون: الفرق بين البهائم والعقلاء أن العقلاء وان مكّنوا من القبيح فقد منعوا منه بالزجر والتكليف، وهذا غير ثابت في البهيمة ومن يجري مجراها.

و الذي ذهبوا اليه غير صحيح، لأن الضرر من فعل البهيمة وليس من فعل الله تعالىٰ، ولا جارياً مجرى فعله، فالعوض عليها دونه، وقد بينا أن التمكين من المضار لا يوجب تمكين العوض، ولو كان تعالىٰ متضمناً لعوض مايفعله البهائم من الظلم لوجب أن يكون ذلك الضرب(٢) منها حسناً غير قبيح، لأن تضمنه تعالىٰ عنها العوض يقتضي حسنه، كما اقتضى ذلك في اباحة ذبح البهائم، وقد علمنا قبح ذلك من البهيمة وأنه يجب علينا منعها منه، ولا يجوز أن يجب علينا المنع من الحسن. وليس يجب اذا قبح ذلك من البهيمة أن يستحق عليه الذم، لأن استحقاق الذم مشروط بالعقل والتمكن من التحرز من فعل القبيح.

فصل

(في ذكر الوجوه التي يستحق على العباد بها العوض)

اعلم أن ما يفعله أحدنا بنفسه من الضرر لا يستحق عليه عوضاً، لأن

---

(١) امالي المرتضى (الغرر والدرر) ٣٦/١.

(٢) كذا، ولعل الصحيح «الضرر».

المستحق يجب أن يكون غير المستحق عليه، والاستحقاق لا يدخل بين الانسان ونفسه في شكر على نفع ولا غيره من ضروب الاستحقاقات، لكنه وإن لم يستحق بما يفعله بنفسه عوضاً فانه يستحق به اذا كان ذماً، اذا كان قبيحاً، ومدحاً اذا كان حسناً على صفة يقتضي المدح.

و انما يستحق العوض على أحدنا فيما يفعله بغيره من المضار، ومن شرطه أن يكون غير تابع حكم المبتدأ، لأنه لو ألجأ الى ضرر يقع بغيره لكان العوض على الملجىء دونه، ومن حقه أن يكون غير تابع لاباحة من الله تعالى أو تعبّد، لأن ما يقع على هذا الوجه عوضه على الله تعالى.

و ليس من شرط وجوب العوض أن يكون فاعله عاقلاً مميّزاً لما يفعله، لأنا قد بينا أنه قد يلزم البهيمة والطفل مع فقد التميز. وليس يجري في هذا الباب لعوض مجرى المدح والذم، ولهذا نقول: إن العوض في قتل الخطأ لازم للقاتل كما يلزم الساهي والنائم.

فان قيل: كيف تلزم العاقلة الديةُ في قتل الخطأ وقد قلتم إن العوض في قتل الخطأ يلزم القاتل؟

قلنا: الزام العاقلة ابتداء تعبّد وليس في الحقيقة بدلاً عن القتل، والعوض في القتل ثابت على القاتل يستوفى منه في الآخرة. يدل على ذلك أن من يصل اليه الدية في الشاهد من ورثة المقتول غير من وقع به الضرر، فكيف يكون عوضاً عن الضرر به؟ وانما العوض يجب أن يكون فاضلاً(١) الى المضرور نفسه.

و قد قال قوم: إنه لا يمتنع وصول العوض عن قتله الى ورثته، لأن عين ماله بعد موته ينتقل الى ورثته، وكذلك ديونه لأنه في حكم مايملكه.

---

(١) لعل الصحيح «واصلاً».

و طعن آخرون على هذا التخريج وقالوا: لا يجوز أن يصل عوض الاستضرار بالقتل إلا الى المقتول ليقوم مقام ما ناله من المضرة لأنها به نزلت، والعوض عنها يجب أن يصل اليه، ولا يجري ذلك مجرى ماكان يملكه من عين أودين، وانتقل بعد موته الى ورثته. وهذا أشبه بالصواب.

و الأولى أن يكون ما يلزم العاقلة ابتداء عبادة والعوض باقٍ على القاتل، ولا شبهة في أن من ألجأ غيره الى أن يضر بنفسه، فالعوض على الملجئ وان لم يكن الضرر من فعله، لأنه بالالجاء كأنه من فعله.

و كذلك من وضع طفلا تحت البَرَد حتى هلك به، العوض لازم للواضع دونه تعالى، لأنه بهذا التعريض قد صار كأنه فاعل للقتل، ولهذا يذمه العقلاء على هلاك الطفل دون وضعه، ولو لا أنهم أجروا هلاكه بالتعريض له مجرى فعله لم يذموه عليه.

و قد قيل في من شدّ خشبة على ظهر بهيمة، وأضرت تلك الخشبة عند مشي البهيمة بنفس أو مال: ان العوض عن ذلك لا يجب على الشادّ ولا على الله تعالى، وانما يجب على البهيمة، لأن الشادّ الخشبة في حكم الممكّن من الضرر، وقد بينا أنه لا عوض على الممكّن ولا على الله تعالى، لأنه لم يفعل تلك المضرة فيجب أن يكون على البهيمة.

و يجري شدّ الخشبة مجرى مناولة السيف لمن يفعل باختياره القتل به، في أن العوض على القاتل دون الممكّن. وهذا لابدّ من أن يكون مشروطاً بأن يكون سائق هذه البهيمة لم يَسقها سوقاً يوقع الضرر بالخشبة التي عليها، لأنه إن كان كذلك فالعوض عليه دون البهيمة.

و في الناس من يشنع علينا بايجاب العوض على البهيمة ومالا عقل له، يقول في ذلك أقوالاً معروفة. ولا شناعة في حق إلاعلى من ينعم النظر فيه ولم

يوجب على البهيمة عوضاً فيشنع(١) بذلك، لأنها مما لا يجب عليه شيء مع فقد التميز، وانما يريد أن عوض ماوقع منها من ضرب يجب أن يكون واصلاً الى من أضرت به من جملة أعواضها الذي يستحقها على الله تعالىٰ، كما نقول: إن النفقة واجبة في مال الصبي ونعني بذلك المعنى الذي ذكرناه. وهذا روي عن النبي صلّى الله عليه وآله أنه قال: إن الله ينتصف الجمّاء من القَرْناء(٢). كيف ينكر عاقل محصّل الانتصاف من البهائم والانتصاف لها؟

فصل
(في هل العوض دائم أو منقطع؟)

كان أبو علي يقول أولا بدوامه قطعاً، وحكي عنه أنه عاد الى القول بانقطاعه، وهو مذهب أبي هاشم.

و دليله على انقطاعه: أنه لو كان من شرط العوض أن يكون دائماً انما حسن من أحدنا تحمّل ألم في الشاهد لنفع منقطع كما لا يحسن منا تحمل الآلام من غيرشيء من النفع لما كان تحمل الالم لا يحسن إلا للنفع أو ماجرى مجراه، وقد علمنا حسن تحمل الضرر للمنافع المنقطعة.

و ليس يلزم على هذا تحمل مشقة الطاعات وان لم نعلم مقدار ثوابها، وذلك أن وجه حسن الطاعات و وجوبها ليس هو الثواب، وان كان الثواب لابدّ من أن يستحق عليها، بل لها وجوه متميزة يحسب منها.

و تحمل المشقة انما يحسن لأجل العوض، فيجب أن يكون الجهل بصفته مؤثراً في حسن تحمله. ولا خلاف في أنه قد يجب الطاعة على من لا يعلم شيئاً

(١) في هـ «فيشفع».

(٢) جاءت أحاديث بهذا المضمون في بحار الانوار ٧/٢٦٥ ومسند الامام احمد بن حنبل ١/٧٢، ٢/٢٣٥.

من الثواب المستحق عليها، ولا يحسن أن يتحمل المضرة من لا يعلم أن عليها شيئاً من الاعواض.

فان قيل: جوّزوا اختلاف الاستحقاق والعوض، فيكون ما يجب على الله تعالى دائماً ومايجب علينا منقطعاً.

قلنا: لو كان العوض في نفسه مما يجب استحقاقه على سبيل الدوام لم يختلف حاله باختلاف من يستحق عليه. ألا ترى أن المدح والذم لما استحقا على سبيل الدوام ساوى القديم تعالى المحدث في دوام مايفعله من كل واحد منهما، ولو كان(١) الثواب مما يستحق علينا والعقاب مما يستحقه بعضنا على بعض لما اختلف دوامهما بالاضافة الينا ولكانت حالهما في الدوام كحال مايضاف اليه تعالى.

فان قيل: لو كان العوض يُستحق منقطعاً لوجب أن يلحق المعوَّض في الجنة غمّ وحسرة على قطعه عنه، وهذا يكدّر ثوابه إن كان من أهل الثواب، وان لم يكن من أهله وجب أن يستحق بهذا الغمّ أعواضاً، وذلك لا يجوز في الآخرة.

قلنا: أول ما نقوله: إن العوض اذا كان منقطعاً جاز أن يوفَّر على مستحقه في أحوال الدنيا، لأن صفته لا ينافي التكليف، فلا يلزم حينئذٍ ما تضمنه السؤال.

و لو قلنا: إنه يتأخر لم يلزم أن يصل الى كل مستحق له مع العلم وكمال العقل، لان العوض لا يجري في هذا الباب مجرى الثواب في اشتراط علم المثاب بوصوله اليه على جهة الاستحقاق، واذا وصل الى من ليس بعاقل لم يشعر بانقطاعه فيتألم بذلك، لأن مجرد قطع المنافع ليس بضرر.

---

(١) في النسختين «ولو كانت».

فاذا قيل: فالسمع قد ورد والاجماع قد وقع على أن الاطفال والبهائم يعادون كاملو العقول.

قلنا: يجوز أن يعيدهم ولا يكمل عقولهم ويوفر عليهم ما استحقوه من الاعواض، ثم يكمل عقولهم ويتفضّل عليهم بالنفع الدائم. فأمّا المثاب الذي يتأخر أعواضه الى الجنة فغير ممتنع أن يفرق ايصال العوض اليه في الاوقات المتفرقة، حتى لا يشعر بانقطاعه اذا انقطع، كما نقوله في توفير مافاته من الثواب بعد الاستحقاق له في أحوال الدنيا وأحوال الموت.

و بعد، فغير ممتنع أن يديم العوض على المثاب بعد نقص مدة استحقاقه تفضلاً، وان كان لا يستحق في الاصل دائماً. ويمكن أن يقال مثل ذلك في الاطفال والبهائم.

دليل آخر:

و أقوى ما يمكن أن يستدل به على أن العوض منقطع: أنا قد علمنا أنه تعالى يؤلم من يموت على كفره بالغاً وفي حال الطفولية، فلو كان الاعواض من يستحق على الدوام لما جاز وصول الكافر الى حقه، لأنه ـ وهو في النار ـ معاقب لا يجوز أن يكون معوّضاً ومنفوعاً بالاجماع، فيجب انقطاع العوض ليمكن توفيره في أحوال الدنيا.

و لا يمكن أن يقال: إن عوضه يحبط(١) بالمستحق على الكفر(٢) من العقاب، لأن التحابط من المستحقات عندنا باطل، وسندل على ذلك عند الكلام في الوعيد باذن الله ومشيته.

على أن شبهة القوم في التحابط بين الثواب والعقاب لا يتأتى في العوض

---

(١) في د ـ «يحيط».

(٢) في هـ «على الكفرة».

والعقاب، لأن الثواب والعقاب عندهم انما تحابطا للتنافي الذي بينهما من حيث اقترن بالثواب والتبجيل والتعظيم، وبالعقاب الاستخفاف والاهانة، وهذا مفقود بين العوض والعقاب فلا تنافي.

و أمّا قول أبي هاشم: إن العوض لا ينحبط بالعقاب لكنه يصير جزء من العقاب. وهذا هو القول في الاحباط عنده، لأن الثواب والعقاب انما يتحابطان عنده على هذا الوجه وبأن يصير به كل واحد جزء من صاحبه، فأيّ معنى لنفيه احباط العقاب للعوض، وقد قال بمعناه.

اللّهمّ إلا أن يقول أبوهاشم: إن العوض لما لم يكن اجتماع استحقاقه مع استحقاق العقاب صار جزء كالثواب، والذي يفسد قوله هذا: أن الثواب انما صار جزء من العقاب للتنافي بين الثواب والعقاب، فلما لم [يكن](١) اجتماع استحقاقهما صار أحدهما تخفيفاً من صاحبه، والعوض لا تنافي بينه وبين العقاب، فكيف يصير جزء منه؟

فان قيل: اذا كان العوض دائماً ولم يكن توفيره وهو دائم في الدنيا فلابدّ في الكافر المستحق للعقاب من أن يجعل العوض جزء من عقابه، لأنه لا يمكن وصوله اليه إلاعلى هذا الوجه.

قلنا: انقلاب الحق الى غير جنسه لا يجوز من غير تراضٍ، والعوض ليس من جنس العقاب فكيف يصير جزءً منه؟

فان قيل: لأن دفع الضرر قد يقوم مقام النفع.

قلنا: هذا لابدّ فيه من التراضي، وإلا فلا وجه لانقلاب النفع الى أن يصير جزءً من الضرر(٢).

فان قيل: الضرورة تدعو الى ذلك، لأنه لا يجوز وهو في النار أن ينتفع

---

(١) الزيادة ليست في م.

(٢) في هـ «من الضرب».

بالعوض إلا على هذا الوجه الذي ذكرناه.

قلنا: لا ضرورة(١) تدعو الى ماذكرتموه بعينه، لأنه اذا كان العوض دائماً وورد الكافر المستحق للعقاب الاخرة، وهو مستحق للعوض مضافاً الى العقاب، فلا ضرورة في استبقائه حقه من العوض الى أن يجعل جزءً من عقابه، لأنه يمكن أن يُسقِط عنه العقاب ويوفي العوض.

و انما يقال: دعت الضرورة الى الشيء. اذا كان لا يمكن سواه، ولم كان العوض بأن ينقلب عن جنسه وصفته بغير رضاء من صاحبه أولى من أن يسقط العقاب حتى يستوفي العوض، بل هذا أولى، لأن العقاب حق لله تعالىٰ يحسن منه اسقاطه، والعوض حق عليه لابدّ أن يوفيه مستحقه، فاذا لم يجتمع وصولها فالأولى سقوط مايحسن اسقاطه وهو العقاب، لأنها يحسن اسقاطه وتستحق المدح على غفرانه، والعوض لابدّ من توفيته لمن يستحقه.

دليل آخر:

و قد استدل على أن العوض منقطع: بأنه لو كان دائماً لحسن تحمل المضار من غير نفع عاجل، وكان يجب أن يحسن الظلم، لأن الظالم قد عوض المظلوم لمنفعة دائمة لظلمه له على هذا المذهب. وهذا الكلام انما يلزمهم اذا قالوا بدوام جميع الاعواض ولم يفصلوا بين مايستحق علينا منها، وبين مايُستحق عليه تعالى، وهم [لم] يفصلوا بين الامرين.

غير أنه يمكن أن يقال لهم تقوية لهذه الطريقة: اذا أحوج الله تعالى أحدنا بالجوع والعطش الى الطعام والشراب، فيجب أن لا يلزمه دفع ذلك عن نفسه بالاكل والشرب، لأن صبره عليه يقتضي وصولها الى منافع دائمة.

---

(١) في هـ «قلنا ضرورة».

و متى قيل: يلزمه بعقله دفع المضار من الجوع والعطش، فلذلك وجب عليه. قلنا: قد كان يجب أن لا يكون ذلك في عقله لوكان العوض دائماً، لأنه لا يجوز أن يُعلم وجوب دفع الضرر الذي يستحق به النفع الدائم.

فصل

(في هل يسقط العوض بالهبة و الابراء أم لا؟)

اعلم أن كل عوض يستحق أحدُنا على غيره معجلاً مما يجوز توفيره عليه في الدنيا وممّا له أن يطالب به ويستوفيه، فانه يسقط بهبته وابرائه مثل حقوقه؛ فأما الاعواض التي يجب للعبد(١) على الله تعالى ولبعضهم على بعض على وجه يتأخر استيفاؤه الى الآخرة ويكون الله تعالى هو المستوفي له، فانه لا يسقط بهبته وابرائه، لأن سقوط الحق يتبع جواز المطالبة به والاستيفاء، لأن كل ذلك تصرف في الحق، فمن ليس له أن يستوفي الحق ولا أن يطالبه به لم يكن له [أن يسقطه ولو أسقطه سقط باسقاطه. ولما ذكرناه لم يسقط حق اليتيم على غيره بهبته وابرائه وان كان الحق له](٢) من حيث كان ليس له أن يطالب به و يستوفيه وهو في حجر غيره.

و من قال: إن العوض الذي ذكرناه لو أسقط صاحبه في الآخرة لسقط لانها دار الاستيفاء. لم يقل صحيحاً، لأن صاحب الحق في الآخرة بمنزلته في الدنيا، لأنه ليس له أن يطالب بها الحق وان يستوفيه وأن استيفاؤه الى غيره ممن يعرف مبلغه، والوقت الذي يجب فيه الاستيفاء.

فان قيل: فأيّ معنى للابراء و الاخلال في الشاهد اذا كان الاعواض لا يسقط بهما؟

---

(١) في النسختين «يجب العبد».

(٢) الزيادة من م.

قلنا: انما يؤثر الابراء في الحقوق التي لنا أن نتصرف بقبض واستيفاء واسقاط كالديون وماجرى مجراها من الحقوق، فأما ما استحقه أحدنا على صاحبه بالالم على سبيل الظلم وماجرى مجرى ذلك ممّا يستوفي الله تعالى على سبيل الانتصاف في الاخرة، فان الابراء منه والمحالة لا يؤثران في ذلك.

فصل

(في هل يزيد مبلغ العوض بالتأخير أم لا؟)

الصحيح في هذا الباب أن يقال: إن التأخير للعوض على ضربين قبيح و حسن، فأما التأخير الحسن فيجوز ما يؤخر الله تعالى من الاعواض المستحقة عليه بما يفعله من الآلام أو مثل تأخيره ما يستوفيه على سبيل الانتصاف وينقله من الظالم الى المظلوم في الاخرة، فهذا مما لا يجب في تأخيره زيادة نفع، لأنه انما أُخر لمصلحة هذا المعوَّض، فقد قابلت هذه المصلحة مالعله يقدر من الضرر بالتأخير.

و أما التأخير القبيح فمثل أن يجب لأحدنا عوض على غيره مما يصح استيفاؤه عليه معجلاً فيؤخره، فالواجب أن يستحق عليه المعوّض الزيادة قدر مابين السلعة بنسيئة وبيعها بالنقد. ولا يجب أن يكون استحقاق الزيادة لأجل التأخير، بل الزيادة مستحقة على المضرة نفسها بشرط تأخر عوضها، والاستحقاق للزيادة يرجع الى وجه المضرة دون التأخير.

فصل

(في أنه تعالى لا يجب أن يريد العوض عند فعل الضرر)

و لا يجب أن يقارن ارادة العوض لما يفعله تعالى من الآلام، لأن تقدم ارادته لمراده عبث لا غرض فيه، و قد بينا ذلك في جملة الكلام في باب

الارادة من هذا الكتاب.

و ليس يمكن أن يدّعى: أنّ الالم لا يدخل في الحسن إلا بأن يقارنه هذه الارادة، وذلك لأن الله تعالى اذا فعلُ الالم لوجب العوض، وقصد الى ايقاعه مع علمه بأنه يعوض المؤلَم. كفى هذا في كون الالم حسناً ومفعولاً للعوض، كما نقوله في تكليف ما يستحق به الثواب، بأنه تعالى لايحب ولا يريد فعل الثواب في حال التكليف، بل يكفي كونه مريداً للطاعة التي يستحق به الثواب.

و على هذا نقول: إن الله تعالى خلق الخلق لينفعهم، ولم يرد في ابتداء الحال وقوع النفع، لكنه أراد خلقهم لهذا الوجه دون غيره. ولو وجب أن يكون مريداً للعوض في حال [فعله](١) للالم حتى يكون معرِّضاً له بالالم، لوجب أن يكون مريداً لمنافع الخلق كلها في ابتداء خلقهم، حتى يصح أن يقال: خلقهم لها، وذلك يقتضي أن يكون يريد للمناجاة(٢) من فعله.

فصل

(في ذكر مايلزم من الاعواض باتلاف النفوس وازالة الاملاك وقطع المنافع)

الذي يذهب اليه أبوهاشم و حرره محصّلو أصحابه في هذا الباب مانحن ذاكروه، قالوا: إن القتل يُستحق به الاعواض، لأنه ايصال ضرر بغير شبهة الى المقتول، فان علم المقتول قبل القتل أو ظن نزول القتل به، فذلك غمّ يستحق به عوضاً آخر. و يستحق أيضاً عندهم بقطعه له وتفويته ايّاه معلوماً لله تعالى أنه لو لم يُقتل فمات فلا عوض له على قاتله بتفويت المنافع، لأنه مافوت شيئاً وانما يكون له عليه، عوضُ القتل وعوض الغمّ.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) كذا.

و يفرقون بين قتل أحدنا لمن يفوته بقتله المنافع، وبين اماتة الله تعالى وتفويته بذلك المنافع، فيقولون: بأنه لاعوض عليه تعالىٰ فيمافاته من المنافع بالموت، وان كان علينا ذلك في القتل. بل يقولون: إنه تعالىٰ ماقطعه عن منافع تحصل له من غيره، بل عن منافع يتفضل هو بها عليه، وللمتفضّل أن لايتفضل. فكأنه تعالىٰ إنما أنعم عليه الى هذه الغاية من غير زيادة عليها والقاتل فوّته بالقتل، اذا كان معلوماً أنه يبقى لولا قتله منافع من جهة غيره كانت تحصل له لا محالة لولا القتل.

فأمّا الغصب والمنع من الانتفاع أو ماجرى مجراه، فانهم يوجبون فيما فوّته الغاصب من المنافع بالمغصوب العوض، كمن منع غيره من الانتفاع بداره أو ثوبه، وكذلك من منعه من التصرف في تجاراته وكسبه، وان كان منعه بضرر أدخله عليه استحق عليه العوض من وجهين: أحدهما الضرر، والآخر تفويت المنافع.

و يقولون في من حبس على غيره ملكاً من أملاكه، وكان ممن يعلم أنه لا يتمكن من الانتفاع به لو لم يحبسه عليه: إنه لا يجب عليه عوض في المنع من منافعه(١).

و يقولون في من غصب ما يتكرر الانتفاع به مثل من غصب ثوباً يتكرر الانتفاع به باللبس، أو كتب علم أو أدب يتكرر الانتفاع بها بالدرس والنظر فيها: إن العوض يجب عليه متكرراً(٢) بقدر مافاته من الانتفاع طول ذلك الزمان. واذا غصبه مالا يتكرر الانتفاع، كالطعام الذي إنما يكون الانتفاع به بأكله ثم ينقطع نفعه، وكذلك الدراهم لأن الانتفاع بها إنما يكون بصرفها فيما يحتاج اليه، وذلك نفعة واحدة، وعلى كلا الامرين يلزم اعادة المغصوب

---

(١) في النسختين «من صانعه». (٢) في النسختين «متكرر».

الى مالكه ان كانت العين باقية وإلا فقيمتها.

و يمكن أن يقال في هذا الكلام: إن القاتل يسيء الى المقتول بادخال الضرر بالقتل والغم أيضاً على ما فرضوه، وهو أيضاً يسيء اليه بتفويته له منافع حياته وقطعه لها، وليس يظهر أنه يستحق على هذا التفويت أعواضاً بل يستحق به الذم، و ليس كل شيء كان كالاساوة واستحق به الذم فانه يستحق به الاعواض. ألا ترى أن من شتم غيره و نال من عرضه(١)، و سعى بنفسه أو حاله وماله الى السلطان الظالم مُسيء اليه، ويستحق بذلك الذم منه وان كان لا يستحق على ذلك أعواضاً إلا على ما لا يلحقه عند ذلك من الغم.

فان أشاروا باستحقاق العوض على غمه بتفويت منافعه الزائد على غمه، بما يظهر أنه يلحقه من ألم القتل. فذلك صحيح، وليس يريدون على الحقيقة ذلك، لأنهم يراعون المنافع المعلوم حصولها له لو لا القتل، فيجعلون الاعواض بازائها. وهذا ليس بظاهر الصحة.

و الذي يبيّن الان لنا أن القاتل يستحق على القتل ذماً زائداً على ما يستحقه على الغم من حيث فوت المقتول ما هو مظنون من منافعه، وامكان انتفاعه من غير مراعاته، والمعلوم من ذلك أنه يقع ولأن بالحياة يتمكن من الانتفاع بكل شيء، علم أنه يتفق انتفاعه به أو لايتفق.

و إنما حملهم على مراعاة العلم في هذا الموضع، لأنهم اعتقدوا أنه لابدّ من أن يستحق أعواضاً على فوت المنافع، ورأوا أن المنافع التي كان يمكن أن تحصل له لا تنحصر ولا تتناهى، فكيف يستحق أعواضاً محصُورة على مالاينحصر، فعدلوا الى مراعاة المعلوم حتى حملهم ذلك على القول: اذا كان

---

(١) في النسختين «عوضه».

المعلوم أن المقتول يموت لولا القتل لم يستحق المقتول شيئاً من الاعواض بتفويت المنافع على القاتل.

و هذا القول يدفعه التأمل، لأن العقلاء يذمون كل قاتل على تفويته المقتول الانتفاع بحياته وان جوزوا أنه لولا هذا القتل لكان يموت أو يقتله قاتل آخر، ويعدّون هذا التفويت اساءة اليه، ويذمون به على كل حال. فلو كان ماذكروه من مراعاة بقائه لولا القتل صحيحاً لم يكن هذا مُسيئاً على كل حال عند العقلاء، ومذموماً بما فوّته من المنافع. ومعلوم خلاف ذلك.

و يقال لهم على هذه الطريقة: ما تقولون فيمن قتل غيره وفي معلوم الله تعالى أنه لولم يقتله لقتله قاتل آخر ظلماً، وأن ذلك القاتل الثاني لو لم يقتله(١) لكان يعيش مدة طويلة ينتفع فيها بالاموال والاحوال، أعلى من توجبون عوض تفويته المنافع في المدة(٢) التى علم الله تعالى أنه لولا القتل [الثاني](٣) لاحياة اليها.

فان قالوا: على القاتل الاول، قلنا: كيف ذلك وعلى ما أسلمتموه مافوّته القاتل الاوّل شيئاً من منافعه، لأن المعلوم أنه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر، ونراكم تحدّون تفويت المنافع بما يفوت المنافع عنده ولولاه لحصلت. ولهذا قلتم: إن الله تعالى لوكان يعلم أنه يميته لولا قتل القاتل له لما استحق المقتول على القاتل عوضاً على فوت تلك المنافع.

و إن قالوا: يستحق الاعواض بتفوت المنافع على القاتل الثاني.

قلنا: هذا أبعد من كل بعيد، كيف يستحق ذلك على من لم يفعل شيئاً ولم يفوت نفعاً، وانما كان في المعلوم أنه يفعل ذلك لولا فعل غيره، وهذا كله لم يكن فيا بقي إلا أنه لايستحق عوضاً على أحد بتفويت هذه

---

(١) في النسختين «أو لم يقتله». (٢) في النسختين «في مدة». (٣) الزيادة من م.

المنافع. وهذا لا يصح في الاصول إلا فيما يفعله الانسان بنفسه، فأما ما يفعله به غيره فلابدّ من استحقاق العوض فيما يستحق بمثله الاعواض.

فاذا قيل لنا: فأنتم كيف تقولون في هذا المسألة؟

قلنا: نحن لا نوجب الاعواض فيما فات من المنافع ولا نراعي في ذلك المعلوم وقوعه دون ماليس بمعلوم، بل نقول: إن هذا القاتل يستحق به الذم على قطع منافع هذا المقتول ومنعه من الانتفاع بحياته المظنون أنه كان ينتفع بها لولا القتل، ولا نقول: إنه يستحق على هذا التفويت أعواضاً.

و هذه الطريقة التي سلكوها توجب عليهم أن يتوقف العقلاء عن ذم من حبس غيره عن الانتفاع بأمواله وتجاراته، لأنه من الجائز عندهم أن يكون في المعلوم أن هذا لو لم يحبسه لقطعه عن ذلك قاطع آخر، و حبسه حابس آخر، فيخرج هذا الحابس من أن يكون مفوّتاً للمنافع ومسيئاً. ومعلوم خلاف ذلك، وان العقلاء يذمون من ذكرناه على كل حال وان جوّزوا ما قدرناه.

و يجب أيضاً فيمن سلب غيره مالاً و معلوم لله تعالى أنه لولا سلبه اياه لكان يبتاع به طعاماً مسموماً من حيث لا يشعر فيأكله ويتلف به، أنه مُحسن الى هذا المسلوب المال، لأنه قد خلّصه من تلف نفسه، ويجب إن لم يكن محسناً ـ من حيث كان الاحسان يفتقر الى القصد اليه ـ أن لا يكون مُسيئاً ولا مفوّتاً لنفع المال بل قاطع عن المضرة بالمال.

و الذي فرقوا بين القديم تعالى وبين أحدنا: في أنه تعالى إذا أماته لا يستحق عليه الاعواض بتفويت المنافع. ليس بشيء، لان المراعى عند العقلاء في هذا الموضع تفويت ماكان حاصلاً أو ممكناً من المنافع، سواء كانت تفضلاً أو استحقاقاً. ألا ترى أن من مثل غيره و معلوم أنه لو لا القتل كان ينتفع بأموال تصل اليه من غيره على جهة التفضل، يستحق الذم بلاخلاف على هذه المنافع والعوض على مذهبهم، ولا فرق بين أن يفوته منافع

واجبة له أو منافع غير مستحقة.

و الذي فرقوا بين المال و غيره مما يتكرر الانتفاع به، فتكثّر الاعواض عليه وان المال لا يتكرر الانتفاع به، لأن صاحب المال تسكن نفسه ويقوى قلبه في كل حال بحصول المال في يده، ويسرّ أيضاً بذلك سروراً دائماً متصلاً، فقد جرى المال مجرى غيره من اللباس وسائر ما ذكروه.

و الأولى أن يقال: إن كل شيء غُصِبَ حيل بين مالكه و بين الانتفاع بذلك، فان الذم الذي يستحقه من العقلاء على هذه الاساءة انما يزيد و يتضاعف بحسب الانتفاع بذلك المغصوب، فان زاد الانتفاع إما متكرراً أو في حال واحدة يضاعف الذم، وان نقص نقص الذم بنقصانه.

و مما يلزم على ما قدمناه: أن يكون من غصب ديناراً و معلوم من حال المغصوب أنه لولا الغصب لكان يبتاع به ويربح فيه ألف دينار، أن يستحق من الذم، ثم من الاعواض على تفويت منافع هذا الدينار أكثر مما يستحقه من غصب خمسمائة دينار، لولا الغصب لما كان يتّجربها ولا يكتسب، بل كان يلزم أن يزيد ذم من غصب الدينار الواحد الذي حاله ماذكرناه وأعواضه المستحقة على ذم من غصب قنطاراً، ومعلوم أنه لو لا الغصب لأهلك الله تعالى هذا المال أو غصبه غاصب آخر.

و إنما يلزمهم ذلك لأن غاصب الدينار الذي ذكرنا حاله يستحق الذم على غصب الدينار و على تفويت المنافع العظيمة به، و يستحق أعواضاً كثيرة توازي تلك المنافع، وغاصب القنطار الذي وصفنا حاله يستحق الذم على غصب القنطار فقط، ولا يستحق ذماً ولا عوضاً على تفويت المنافع به، فانها فائتة على كل حال بغيره.

على أن الذم في الغصب إنما يستحق لأجل تفويت المنافع، فاذا راعينا مافي العلم أنه نفع وجب أن يكون من غصب مافي العلم أنه لو لا الغصب

لتلف بالله تعالى أو بغيره أن لا يستحق ذماً قليلاً ولا كثيراً، لأنه مافوّت نفعاً بغصبه.

و لنا في هذا الموضع تأمل و نظر، ولعلنا أن نستقصيه ونذكر ونتحرر لنافيه في مكان آخر، ومن الله تعالى استمد المعونة

الكلام في الآجال

(في حقيقة الأجل وفائدته)

اعلم أن الأجل هو الوقت، والوقت هو الحادث الذي تعلق حدوث غيره به، فنجعل طلوع الشمس وقتاً لقدوم زيد اذا كان المخاطب يعلم طلوع الشمس ولا يعلم متى يقدم زيد، فمتى كان عالماً بقدوم زيد وغير عالم بطلوع الشمس، جاز أن يوقّت طلوع الشمس بقدوم زيد.

و قد يمكن التوقيت بما يجري مجرى الحادث وان لم يكن حادثاً على الحقيقة، مثل أن نقول: يدخل زيد الدار عند تلف حياة عمرو لأن طلب الحياة متجددة يجري مجرى الحادث، ولأجل المراعاة في الوقت أن يكون حادثاً أوماجرى مجرى الحادث لم يجز التوقيت بالقديم تعالى ولا بالباقيات.

و أجل الدين هوالوقت الذي يحل فيه الدين و يستحق عنده، وأجل الموت هو الوقت الذي يقع فيه الموت، [وكذلك أجل القتيل هو وقت القتل،فكما لا وقت لموته إلا وقت واحد ـ وهو الوقت الذي حدث فيه الموت ـ](١) فكذلك الأجل لموته إلا ماوقع موته فيه، والقتل في هذا الباب بمنزلة الموت.

و لا يجوز أن يكون الزمان الذي يعلم الله تعالى أنه لو لم يقتله القاتل لعاش اليه ومات فيه أجلاً له [على هذا التقدير، لأنه وان صحّ بضرب من

(١) الزيادة من م.

التقدير أن يكون أجلاً لموته فان موته لم يقع فيه، فلا يسمى ـ والموت غير واقع فيه ـ أجلاً له](١) كما لا يسمى بأنه وقت لموته ولم يقع موته فيه، ولهذا لايقال: إن للانسان الواحد آجالاً كثيرة.

و بالتقدير لا يجوز اطلاق الاسم، كما لو قدرنا أن الله تعالى يعلم أنه إن بقي هذا المقتول رزقه الاموال والاولاد والاحوال العظيمة والولايات السنية، أن يطلق بأن ذلك كله رزق له، وان كان لو وصل اليه لقيل إنه رزقه.

و التعلق بقوله تعالى «هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمّى عنده»(٢) في اثبات أجلين. غير صحيح، لأنه تعالى لم يصرّح في الآية بأن الأجلين لامر واحد، ويجوز أن يريد بالاجل الاوّل أجل الموت، وهو الذي وقع فيه الموت، وبالأجل الثاني أجل حياتهم في الآخرة، لان الحياة مماله أجل كالموت.

و يقوي هذا الوجه: أنه أعمّ الجميع بهذا القول وليس للجميع أجلاً بالموت، وانما هو على قول مخالفنا لبعضهم، وحمل القول على العموم أولى، ولا يليق العموم الا بما ذكرناه.

و قوله تعالى «وأنفقوا ممّا رزقناكم قبل أن يأتي احدكم الموت فيقول لولا أخرتني الى أجل قريب فأصّدق وأكن من الصّالحين»(٣).

و قوله تعالى حاكياً عن نوح عليه السّلام «أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعوني يغفرلكم ذنوبكم ويؤخركم الى أجل مسمّى»(٤)، لا حجة فيه، لأنه يجوز تسمية المقدّر من وقت الموت بانه أجل مجازاً أوتشبيها، فمجاز القرآن اكثر من أن يحصى، وانما منعنا من أن يكون ذلك حقيقة.

---

(١) الزيادة من م.
(٢) سورة الانعام: ٢.
(٣) سورة المنافقون: ١٠.
(٤) سورة نوح: ٤.

فصل

(في أن المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل)

(وأن موته في تلك الحال غير واجب)

تبقية المقتول لو لا القتل ممكنة غير مستحيلة كما أن اماتته كذلك، ولا دليل يدل قطعاً على أحد الامرين، فيجب التوقف والشك.

و غير ممتنع أن يكون الصلاح فيمن يقتله أحدنا في أن يحييه الله تعالى الى مدة اخرى، كما أنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن يميته الله تعالى لو لم يقتل، فالشك واجب على كل حال.

و ليس لأحد أن يقول: إن تجويز ذلك يقتضي أن يكون القاتل قطع أجله الذي جعله الله تعالى له. وذلك انا قدبينا أن أجل القتل هو الوقت الذي يقع فيه القتل دون مايجوز أن يبقى اليه أو يموت فيه تقديراً، فليس فيما أخرناه قطع أجل.

على أن ما يعلم الله تعالى أنه لو لم يقتل لمات فيه من الاوقات انما جُعل أجلاً بالعلم والتقدير، وذلك لا يمتنع من القدرة على خلافه، لأن تعلق القدرة بما يتناوله لا يتغير [بأن يعلم](١) أو يكتب خلافه، والعلم بالشيء انما يتناوله على ماهو به، ولو كان العلم يوجب المعلوم لكان كالسبب.

قلنا: اذا علمنا من غيرنا أنه يفعل شيئاً فقد أوجبنا فعله ويجب اضافة(٢) ذلك الفعل الينا، ولو كان العلم يوجب لكان آكد من القدرة، لأن القدرة قدبينا أنها لا توجب الافعال. وهذا يقتضي الاستغناء بالعلم في وقوع الفعل عن القدرة، وأحدنا يقدر على الضدين، ويعلم الله تعالى أنه يفعل أحدهما ولا

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «اضافته».

يخرج عن كونه قادراً على الآخر، لأنا لوجوّزنا ذلك لانتقضت حقيقة كونه قادراً.

و قد ألزم من قال هذا القول بأن كل من مات بسبب يتعلق بالله تعالى من غرق أوهدم وما أشبهها: أنه كان يموت لا محالة لولم يمت بهذا السبب. وألزموا أيضاً [أن يكون](١) من ذبح غنم غيره محسناً اليه لأنه لولم يذبحها لماتت، ومعلوم أنه يستحق اللوم والتوبيخ.

و ليس يلزم هذا على تجويزنا موت الغنم لو لا الذبح، لأن التجويز في هذا الباب يخالف القطع، وبالتجويز لايخرج الذابح من أن يكون متصرفاً في ملك غيره على وجه يقبح. وما التجويز لموت الغنم في أنه لا يخرج الذبح من أن يكون قبيحاً إلا كتجويز(٢) أحدنا فيمن يسلبه المال أن يكون الفقر(٣) أصلح له في دينه من الغنى، ولا يقتضي ذلك حسن سلب المال، فالتجويز يخالف القطع في هذا الموضع.

فصل

(في أن المقتول لا يجب القطع على أنه [لولم يقتل لبقي لامحالة)

الجملة التي قدمناها في صدر الفصل المتقدم لهذا الكلام يدل على أن المقتول كما لا يجب القطع على أنه](٤) لولا القتل لمات لا محالة، كذلك لايجب القطع على أنه كان يعيش لا محالة، لأن الدليل القاطع على أحد الامرين مفقود، ولأنه من الجائز أن يعلم الله تعالى أنه لو بقاه لولا القتل لتعلقت ببقائه مفسدة فيجب اخترامه.

---

(١) زيادة منا لاقتضاء السياق.

(٢) في النسختين «لتجويز».

(٣) في النسختين «الفقراء».

(٤) الزيادة من م.

و ليس يجب اذا كنا لا نقطع على بقائه لولا القتل أن لا يكون ظالماً بقتله، لأن القاتل مضرّته على وجه الظلم وقاطع له عن المنافع التي يظن حصولها له لولا القتل، فيجب أن يكون الظالم مستحقاً للذم على القتل لا محالة.

و قد قيل في ذلك: إنه تعالى قد كان يجوز أن يميته من غير ألم، فليس يخرج ايلام الظالم له من صفة العلم. وقيل أيضاً: يجوز أن يعلم الله تعالى في أن مايفعله من ألم الموت بهذا المقتول لولا القتل مصلحة في الدين وليس كذلك مايفعله القاتل من الالم. وقيل: إن الالم الذي يفعله القاتل له صفة الظلم وان كان عليه عوض على سبيل الانتصاف، وما يفعل القديم سبحانه وتعالى من الموت له صفة الانعام، لأنه يعوض عليه من المنافع بما يصغر في جنبه تحمل ضرر الموت.

و مما ذكر في هذا الباب: أنه لووجب القطع على أن المقتول لولا القتل لكان يعيش لا محالة لوجب في من أتلف ثوب غيره أن يقطع على أنه لو لم يتلفه لكان يبقى صحيحاً، ومعلوم بطلان القطع على ذلك، وأن الثوب كان يجوز لولا تلفه بهذا المتلف أن يتلف بسبب آخر. وكما أن تجويز بقاء الثوب لايخرج متلفه من أن يكون ظالماً، فكذا القول في القتل.

و أيضاً فقد ثبت في من أماته الله بسبب من فعله من حر أو برد أو غرق أو هدم، أنه كان يجوز أن يعيش لولا هذه الاسباب، فكذلك القول في القتل هذا السؤال.

فان قيل: كيف القول عندكم في قاتل قتل جمعاً عظيماً، أتجيزون أن يكون الصلاح اماتتهم في ذلك الوقت لولا القتل أم لا تجيزون ذلك؟ فان أجزتموه فهو محال، لأنه لايجوز أن يتفق مثل ذلك عن غير علم، كما لايتفق الصدق في الاخبار الكثيرة من غير علم، واذا لم يكن جائزاً بطل قولكم في

كل مقتول أن جواز بقائه كجواز موته.

الجواب: قلنا الصحيح أنه لا يجوز أن يتفق قتل الجمع العظيم في الوقت الذي يعلم الله تعالى في أن الصلاح لولا القتل اخترام جميعهم فيه. وليس ذلك بمبطل لماقلناه، لأن كلامنا في مقتول معين، ان تجويز موته وبقائه على حالة متساوية، لأن الواحد ومن جرى مجراه يجوز أن يتفق قتله في وقت كان الصلاح فيه أن يموت لولا القتل، كما يتفق الصدق من الواحد والاثنين وان لم يجز اتفاقه من الجماعة.

الكلام في الارزاق

اعلم أن الرزق هو ما يصحّ أن ينتفع به [المرزوق](١) ولم يكن لأحد منعه منه. وربما قيل: ماهو بالانتفاع به أولىٰ.

و الدليل على صحة هذا الحدّ: أن ما اختصّ بهذه الصفة سمي رزقاً، ومالم يكن عليها لا يسمى رزقاً.

و البهيمة مرزوقة على هذا الحد، لأن كل شيء صحّ أن ينتفع به ولم يكن لغيرها منعها منه فهو رزق لها، ولهذا لم يكن مانملكه من الزرع رزقاً للبهائم، لأن لنا منعها منه، وليس لنا منعها من الكلاء والماء، غير أن الكلاء والماء قبل أن ياخذ البهائم بأفواهها لا يكون رزقاً لها، وانما سمي رزقاً لها اذا حصل في أفواهها، لأنه في هذه الحال لا يجوز لنا أن نمنعها منه، وقبل هذه الحال لنا أن نمنعها من كل شيء منه، بأن نسبق اليه، فلا يثبت فيه قبل التناول شرط التسمية بالرزق. فان سمي الكلاء والماءقبل التناول والحيازة بأنه رزق لشخص معيّن من عاقل أو بهيمة فعلى جهة التوسع، والمراد به أنه يصير رزقاً متى تُنُوولَ.

و معنى الملك ثابت في البهيمة بخلاف ما يمضي في الكتب، لأنها بحيازة

---

(١) الزيادة من م.

الكلاء والماء وحُصوله في فيها يصحّ منعها منه كما يقبح ذلك في العاقل، إلا أنهم للتعارف(١).

و لا يسمّون بالملك إلا من له علم وتميز حاصلان ومتوقعان كالطفل والمغلوب على عقله، ومعنى الرزق يقرب من معنى الملك، وهما متداخلان في الشاهد لا يكاد ينفصلان، وانما ينفرد القديم تعالى بالملك دون الرزق. فعُلم بذلك أن صحة الانتفاع من شرط التسمية بالرزق دون الملك.

وقدمضى لأبي هاشم هذا الذي أشرنا اليه في كلامه، وانما أصحابه تشددوا في الفصل بين معنى الملك والرزق، وادّعوا أن الملك في الشاهد ينفصل من الرزق، فانه يجري فينا على مالا يسمّى رزقاً. وتعلقوا في ذلك بأشياء: الاول في أن الكلاء والماءرزق البهائم والعقلاء وليس بملك لهم، والثاني أن المبيح لغيره طعامه يوصف ذلك الطعام بأنه رزق لمن أُبيح له ولا يوصف بأنه ملك له قبل أن يحوزه، الثالث أن الانسان قد يملك المضار والمنافع من أمواله ولا يوصف الضار والنافع من أمواله بأنه رزق له، الرابع أنهم يقولون رزقه الله تعالى ولداً وعقلاً لما كان مختصاً بالانتفاع بهما ولا يكون ذلك ملكاً.

و الجواب عن الاول: انا قد بيّنا أن الكلاء والماء ليس برزق قبل التناول، وكيف يكون رزقاً على أصولكم وحدّكم في الرزق لايثبت فيه، لأنكم تشترطون أنه ليس لأحدٍ المنع منه، وهذا غير موجود في الكلاء والماء، لأن كل أحد يجوز أن يمنع غيره منه بالسبق اليه.

و عن الثاني: أن المبيح طعامه لغيره له أن يمنعه منه قبل أن يتناوله ويحصل في يده، فكيف يكون رزقاً له قبل التناول، وشرط الرزق لم يثبت فيه، والقول في ذلك كالقول في الكلاء والماء.

---

(١) كذا.

و عن الثالث: أن الضار الذي لا نفع فيه البتة من أموالنا لا نملكه، لأن لغيرنا منعنا منه لقبحه، فكيف يوصف بالملك وشرط هذا الوصف لا يثبت.

و عن الرابع: أنا لا نمنع من وصف الانسان بأنه يملك الانتفاع بولده وعقله، كما نقول: إن ذلك رزقه. واذا أطلق فيما ذكرناه أنه رزق فمعناه أن الانتفاع به رزق وكذلك الملك.

فان قيل: فما معنى الملك؟ قلنا: كل من قدر على التصرف في شيء ولم يكن لأحد منعه منه سمّي مالكاً له، وانما وصف الله تعالى بأنه «مالك يوم الدين» على هذا المعنى دون غيره، وانما وصف الانسان بأنه «يملك عبده وداره» لأنه يقدر على التصرف فيهما وليس لأحد منعه من ذلك، ولهذا لايصفون(١) دار غيره بأنها ملكه وان قدر على التصرف فيها، لأن لغيره أن يمنعه.

و الوكيل و إن تصرف في مال الموكل فلا يوصف بالملك، لأنه نائب عن غيره، والنفع بذلك التصرف عائد على موكله.

و إنما فارق الملكُ الرزقَ على ماذكرناه من حيث فارق الرزق في الانتفاع، وليس ذلك بواجب في الملك، وان كان ربّما عرض فيه.

فصل

(في أن الرزق لا يكون إلاحلالاً والحرام لا يوصف بذلك)

اذا ثبت أن الرزق ما لم يكن لأحد منع(٢) المرزوق من الانتفاع به، فلا يجوز أن يكون الحرام رزقاً، لان الحرام يجب المنع منه.

و أيضاً فلابدّ من اختصاص الرزق بمن يضاف اليه، فان كان من حيث

---

(١) في هـ «يتصفون». (٢) في م «المنع».

صحّ أن يُنتفع به وليس لأحد منعه ـ وهو الصحيح ـ يقتضي أن يكون الحرام خارجاً عنه، وان كان وجه الاختصاص [صحة](١) الانتفاع به والتمكن منه، فيجب أن يكون أموال الناس رزقاً لكل غاصب جائر تمكن من أخذها، وكان يجب في من تمكن من وطي زوجة غيره أن يكون ذلك رزقاً له كما هو فيما أُبيح له. وكان يجب أيضاً أن تكون المحرمات من الخمر والخنزير والميتة لنا أرزاقاً على هذا الوجه.

و أيضاً فان الله تعالى أمرنا أن ننفق مما رزقناه (٢)، ولا خلاف في أنا منهيّون عن الانفاق من الحرام، فليس برزق لنا.

و أيضاً فان الله تعالى مدح من أنفق من رزقه(٣) وجعل هذه الصفة من سمات المؤمنين وخصائصهم، فلولا أن المنفقين من أنفق من غير رزقه لما كان لذلك وجه.

فان قيل: كيف ينفق مما لم يرزق وكيف يأكل رزق غيره؟

قلنا: كما جاز أن ينفق مما لا يملك وكما جاز أن يأكل ملك غيره ومال غيره، ومما أنعم به على غيره، وليس في أكل الانسان رزق غيره مغالبة لله تعالى، لان الله تعالى انما جعله رزقاً له، بأن حكم بذلك ودلّ عليه. وليس معنى ذلك أنه يمنع غيره من تناوله، ويحمل المرزوق على أكله لامحالة، فلا معنى لذكر المغالبة، كما لا معنى لذكرها في تناول الانسان ملك غيره.

* * *

---

(١) الزيادة من م.

(٢) يشير الى آيات كثيرة في المعنى، منها قوله تعالى «قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية» [سورة ابراهيم: ٣١].

(٣) كقوله تعالى «والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية ويدرأون بالحسنة السيئة اولئك لهم عقبى الدار» [سورة الرعد: ٢٢].

فصل

(فى اضافة الرزق وكيفية طلبه واجتلابه)

(والردّ على من [حرم](١) المكاسب)

الرزق وان كان عبارة عن الجسم الذي يصح الانتفاع به، أوعن طعومه وان ابيحه. فمعلوم أن ذلك بالله تعالى ومن خلقه، فاضافته اليه واجبة، وان كان عن تصرفنا فيه على الوجه الذي ينتفع به، فلولاه تعالى ما صحّ منا هذا التصرف والانتفاع، لانه سبحانه تمكن منه بالقُدر والالات، ولولم يكن إلا خلق الحياة والشهوة ـ وهما الاصل في المنافع ـ فالاضافة أيضاً للرزق اليه تعالى من هذا الوجه واجبة.

و ليس يمتنع مع هذا أن يضيف الرزق الينا في بعض المواضع اذا كان على جهة الهبة والوصية ومايجري مجراهما، ولهذا يقال: رزق السلطان الجندَ، ولا يقال فيما يملك بالبيع: إنه رزق من البائع، لأنه قد أخذ العوض عنه، ولا يقال في الارث: انه رزق للموروث، لأن السبب الذي وقع التمليك به من غير جهته ولا تابع لاختياره، وكذلك لايقال في الغنائم: إنها رزق من الكفار، لهذه العلة.

فأمّا الكلام على من حظر المكاسب. فواضح، لأن العقل دال على حسن طلب الرزق، واجتلاب المنافع من الوجوه التي لا قبح فيها، ونعلم حسن ذلك ضرورة، وربما لم يرد صفة التوصل الى النفع على الحسن فيكون مباحاً، ٥
وأمثلته من طلب الارباح وضروب المزارعات والتجارات كثيرة.

و ربما كانت له صفة الندب، بأن ينفع بذلك غيره من أهله واخوانه.

و ربما كانت له صفة الواجب، بأن يدفع به عن نفسه ضرراً من غير بلوغ الى حدّ الالجاء، وربما بلغ الالجاء.

---

(١) الزيادة من م.

فكيف يدفع حسن ماهذه حاله، ويدعى تحريمه، وقد أمر الله تعالى بطلب الرزق والتوصل الى المنافع والمتاجر في كثير من آي القرآن(١)، فقال تعالى «وابتغوا من فضل الله»(٢)، وقال تعالى «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم»(٣)، وقال تعالى «واذا حللتم فاصطادوا»(٤)، وذلك في الكتاب أكثر من أن يحصى.

و انما حمل محرمي المكاسب على اظهار هذا المذهب الكسل وعادة العجز، وربما ـ وهو الأغلب ـ جعلوا ترك التكسب طريقاً الى التكسب احتذاء(٥) بالمنافع، ويجب أن لا يتناولوا ما قدم اليهم من المأكولات وأن لا يمدّوا اليها يداً، بل يلزم أن لا يمضغُوا اللقمة بعد حصولها في الفم ولا يبلعوها، لأن ذلك مفارقة للتوكل الذي يدّعون التزامه. واذا جاز أن يفارقوه بشيء واحدٍ جاز في أشياء.

فأما التوكل في الحقيقة فهو طلب الشيء من جهته، وعلى الوجه الذي أُبيح له طلبه منه، وأن لا يقع جزع وقنوط عند فوته، ولهذا روي عن النبي صلّى الله عليه وآله أنه قال: لو توكلتم على الله تعالى حقّ التوكل لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً(٦). فسمّاها مع الغدو والرواح في طلب الرزق متوكلة.

على أنه لا فرق بين من حمل التوكل عن الكف عن طلب الحلال من الرزق من جهاته المباحة، وبين من حمل ذلك على الكف عن طلب الاولاد والعلوم والآداب، لأن ذلك كله من قبيل المنافع.

و تعلقهم بأن الحلال قد اختلط بالحرام. ليس بشيء، لأن يد الغير

(١) في هـ «آيتي القرآن».
(٢) سورة الجمعة: ١٠.
(٣) سورة النساء: ٢٩.
(٤) سورة المائدة: ٢.
(٥) كذا.
(٦) بحار الانوار ١٥١/٧١، مسند احمد بن حنبل ٣٠/١، ٥٢.

اذا كانت ثابتة على شيء فالظاهر أنه يملك لهاما لم يعلم أنه حرام، وقول من في يده حرام وحلال اذا كان عدلاً مقبول في تميز الحلال من الحرام، وما علينا أكثر من الظاهر، كما ليس على الوارث الواصل اليه ميراث قريبه أن يتفحص(١) عن جهات ملك الموروث بل يتبع الظاهر.

و تعلقهم بأن في التكسب معونة للظلمة بما يدفع اليهم من التجارات من الاعشار(٢) والضرائب. باطل أيضاً، لأن القصد معتبر في هذا الباب، ونحن نعلم أن التاجر لم يقصد بالتجارة نفع أصحاب العشور بما يصل اليهم، وانما قصد نفع نفسه وهو على غاية الكراهة لما يؤخذ عن ذلك من ضريبة، فكيف يوصف بأنه معين مقوّ للظلمة.

و لو جاز ذلك لجاز وصفه تعالى بأنه معين ومقوّ للكفار والظلمة بما خلقه فيهم من القُدَر والآلات والصحة، وهل ما يأخذه الظلمة من ذلك إلا كما يأخذه اللُصوص في الطرق من الاموال في أنه لا يقبح التجارة، أو كما يأخذه الذئب من الغنم في أنه لا يقبح لاقتناء الغنم اذا غلب في الظن أن الذي يبقى منها وفّى منفعته على مشقّة ارتباطها.

و من جملة طلب الرزق و ابتغاء المنافع الدعاء لله تعالىٰ والمسألة له في أن يرزق وينفع.

و ليس لأحد أن يطعن في طلب الرزق بالدعاء بأن يقول: كيف يطلب ما لا يأمن كونه مفسدة وقبيحاً، وذلك أن الداعي لله تعالىٰ في أنه يرزقه لابدّ أن يشترط مسراً أو معلناً متى لم يكن ذلك قبيحاً، واذا شرط ذلك خرج الدعاء من أن يكون طلباً لما يجوز أن يكون مفسدة.

و الكلام في شروط الدعاء ومواقعها واحكامها طويل، وليس هذا موضع يقتضيه.

---

(١) في النسختين «أن تفحص».

(٢) في النسختين «من الاعتبار».

الكلامُ في الاسعار

اعلم أن السعر هو تقدير البدل فيما تباع به الاشياء، ولا يسمى نفس البدل بأنه سعر. ألا ترى أن الدراهم لا يوصف بأنها أسعارٌ وان كانت أثماناً للمبيعات، وان وصف تقديرها بذلك فيقال: هذا المبتاع بكذا وكذا درهماً.

و قِيم المتلَفات لا يلزم على هذا الحدّ أن تكون أسعاراً، لأنا انما خصّصنا اسم السعر بتقدير البدل في البيع، وقيم المتلفات خارجة عن المبيعات.

و من الناس من شرط في حدّ السعر أن يكون ذلك على جهة التراضي احترازاً من قيم المتلفات. وليس يُحْتاج الى هذا الاحتراز، لأن ذكر البيع يغني عنه في اخراج قيم المتلفات منه.

و لمّا كان السعر يتعاقب عليه الوصف بالغلاء والرُخص، وجب أن يحدّ الرُخص والغلاء.

و حدّ «الرخص» هو: انحطاط السعر عما جرت به العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص، لأن انخفاض سعر الثلج في الحال الباردة لا يعدّ رخصاً، وكذلك في زمان الشتاء. فلذلك (١) اشترطنا الوقت والمكان.

و «الغلاء» و هو زيادة السعر على ماجرت به العادة في وقت مخصوص

---

(١) في النسختين «فكذلك».

ومكان مخصوص.

و يجب أن يضاف كل واحدة من الرخص والغلاء الى من فعل ماهو كالسبب فيه، فان قلّل الله تعالى عدد الناس ـ بأن أماتهم أو نقّص من تناسلهم أو ضعّف شهواتهم الى الاقوات أو كثر ذلك الشيء الذي نقص سعره ـ كان الرخص مضافاً اليه. وبالعكس(١) من ذلك الغلاء، فانه اذا كثّر الناس أو قوى شهواتهم وقلّل في اثبات أقواتهم فالغلاء مضافاً اليه تعالى، ولذلك وجب الصبر عليه والرضا به، والتسليم من غير تسخّط ولا تضجّر، لأنه تابع للمصلحة.

و اذا كان سبب الرخص من جهة العباد لتسعيرهم الامتعة بالثمن الناقص، ومنعهم من الاحتكار والادّخار، أو جلبهم للامتعة وتسهيلهم السبيل الى وفورها، فالرخص مضاف اليهم. وبالعكس(٢) من ذلك الغلاء، لأن الظّلمة اذا ادّخروا الاقوات ومنعوا الناس من بيع مافي أيديهم منها لتتوفر أسعار ماخصصهم، أو حملوا الناس بالرهبة على تسعير وافر وأكثر فيما يلزمونه من الاعشار والضرائب حتى زاد السعر، فالغلاء مضاف اليهم وهم المذمومون.

(١ و ٢) في النسختين «أو بالعكس».

الكلام في الافعال

(وما يستحق بها وعليها وتميز أحكام ذلك وتفصيله)

قد ذكرنا في صدر الكتاب عند كلامنا في العدل أقسام الافعال في حسن وقبح، وأقسام الفعل الحسن ومراتبه، ونريد الآن أن نبيّن في هذا الموضع مايُستحق على هذه الافعال من ضروب الاستحقاقات وأحكامها.

و المستحق من الافعال: مدح، و ثواب، و شكر، و ذم، و عقاب، و عوض.

و حدّ «المدح» هو: القول المنبئ عن عظم حال الممدوح.

و حدّ «الثواب» هو: النفع المستحَق المقارن للتعظيم و التبجيل، وربما زيد في ذلك فقيل: النفع المستحَق الخالص.

و حدّ «الشكر» هو: الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.

و حدّ «الذم» ما أنبأ عن اتضاع حال المذموم.

و حدّ «العقاب» هو: الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة.

فأما «العوض» فقد بينا حدّه وما يستحق به من الآلام فيما تقدم، فلا معنى لاعادته.

و الفعل لا يكون مدحاً إلا بشرائط: الاول أن يكون موضوعاً للاعظام، والثاني أن يقصد قائله الى التعظيم، والثالث أن يكون المادح عالماً بعظم حال

الممدوح.

و قد أجرى قوم الاعتقاد و الظن لعظم حال الممدوح بمجرى العلم.

و الدليل على أن المدح من شأنه أن يكون مستحقاً، ولا يكون كذلك إلا مع العلم بالاعظام: إما ثابتاً(١) نحو من نمدحه ونعلم من حاله مايقتضي التعظيم، أو مشروطاً نحو مدح من غاب عنا بشرط بقائه على الحال الموجبة للتعظيم.

و المدح لا يكون إلا خبراً، ولهذا يدخل فيه التصديق والتكذيب. ولا شبهة في أنه اذا قال «فلان عالم أو فاضل» وقصد الى تعظيمه، فانه مادح له.

و ليس يمتنع أن يسمى ما يرجع من ذلك الى القلب مدحاً، إما على طريق التحقيق أو التجوز، كما سمّوا بالشكر مايرجع الى القلب مَن نفرقه بين المحسن وبين من لم يحسن مع القصد الى اعظام المحسن، فيكون أيضاً التفرقة بين المستحق المدح ومن لا يستحقه مع القصد الى الاعظام مدحاً، وان كان الاصل هو القول.

فأمّا الاعظام فيدخل في القول و الفعل معاً، لأن من قام لغيره قاصداً الى التعظيم فقد أعظمه، كما يكون كذلك من قبّل رأسه، والاكرام مثل الاعظام، فصار الاعظام كل قول أو فعل وضع للانباء عن عظم حال المعظَّم.

فأما «الثواب» فلا شبهة في أنه بالصفة التي ذكرنا، لأن بكونه نفعاً يبين مما ليس بنفع من ضرر وغيره، وبكونه مستحقاً يبين من التفضل، ولمقارنة التعظيم ليس يبين من العوض.

و انما قلنا: إن حدّ الشكر ما ذكرناه. لأن من اعترف بنعمة غيره مع تعظيم له يسمّى شاكراً، ولو عري الاعتراف من التعظيم لما كان شاكراً، كما

---

(١) لعل الاصح «اماباتاً».

لو عري التعظيم من الاعتراف وقارن الجحود لم يكن كذلك. وقد يكون الشكر عندهم باللسان وهو الاصل، وقد يكون بالقلب على ماتقدم ذكره.

و «الحمد» هو الشكر بعينه.

و حكم «الذم» في أنه القول المفتقر الى القصد والعلم بحال المذموم حكم المدح الذي قدمناه، وان وصف به مايرجع الى القلب فعلى سبيل المجاز، كما قلنا في المدح والشكر.

فأما «الاستخفاف» و «الاهانة» فيكونان بالقول والفعل معاً، لأن من لم يقم لغيره وهو ممّن يجب أن يقام له يعدّ ذلك منه استخفافاً.

و انما حدّدنا «العقاب» بما ذكرناه، لأن وصفه بالضرر(١) يميزه مما ليس بضرر من نفع و غيره، و وصفه بأنه مستحق يميزه من الظلم وغيره.

و بمقارنة الاستخفاف والاهانة يتميز ممّا يفعله الله تعالىٰ من الامراض، وان كان مستحقاً أيضاً يتميز أيضاً من ذلك.

و الذي يستحق به المدح هو الواجب والندب والامتناع من القبيح(٢)، وانما قلنا ذلك لأن ماعدا ماذكرناه هو المباح والقبيح، ولا حظ لهما في استحقاق المدح، ولا فعل يستحق به الاخلال به المدح إلا القبيح، لأن ما عدا القبيح من الافعال هو المباح والواجب والندب، ولا نصيب للمباح في ذم ولا مدح. والاخلال بالواجب يقتضي الذم، وهو منافٍ للمدح.

و الندب لو استحق بالاخلال به المدح لكان تركه أولى من فعله، وفي ذلك نقض كونه ندباً.

فأما شرط استحقاق المدح على الفعل الواجب فهو أن يفعله إما لوجوبه أو لجهة وجوبه، ولا يفعله كذلك إلا وهو عالم بوجوبه أو وجه وجوبه [والذي

---

(١) في هـ «بالضرورة».

(٢) في النسختين «من القبح».

يدل على وجوب الشرط أنه لو لم يجب لصحّ أن يستحق المدح وان فعله](١) ساهياً.

و أيضاً فكان يجب أن يستحق المدح عليه و ان فعله للشهوة واللذة والمنافع الحاضرة، لأنه اذا كان وجه استحقاق المدح انما هو ايقاع نفس الفعل من غير اعتبار بما ذكرناه لم يغير الحال قصد الشهوة واللذة.

أما الندب فيجب أن يفعله لكونه ندباً حتى يستخق المدح عليه، وانما يفعله للنفع الحاضر، والدليل على [ذلك](٢) ما تقدم ذكره.

و أما القبيح فيجب أن لا يفعله لكونه قبيحاً أو لوجه قبحه، فلابدّ اذاً من أن يكون عالماً بالقبح و وجهه.

فصل

(في صفات الثواب و أحكامه والكلام في دوامه وانقطاعه)

أما الثواب فيُستحق بما يُستحق به المدح من الوجوه الثلاثة التي ذكرناها(٣) في استحقاق المدح باشتراط حصول المشقة بذلك، إما بالفعل نفسه أو في سببه وما يتصل به.

و إنما ذكرنا السبب وما يجري مجراه، لأن الاخبار وردت بأن وطيء الرجل زوجته يستحق به الثواب وهو لذة بغير مشقة. وانما جاز ذلك لأن في قصر نفسه على هذه الجهة وعدوله عن الوطيء الحرام مشقة عليه.

و إنما يتبيّن أنه لابدّ من اشتراط المشقة في استحقاق الثواب أنه لو لا وجوب ذلك لجاز أن يُستحق الثواب على اللذات وضروب المنافع.

و أيضاً فان الثواب في مقابلة مالولاه لكان ظلماً ولولاه لم يحسن

(١) الزيادة من م.　(٢) الزيادة منا لاقتضاءالسياق.　(٣) في النسختين «الذي ذكرنا».

الايجاب، وهذا يبيّن حصول المشقة لا محالة، ويبيّن ذلك أنه لو لم يعتبر في استحقاق الثواب المشقة لاستحقّ القديم تعالى بفعل الواجب والامتناع من القبيح الثواب كما يستحق المدح.

فان قيل: و ما الدليل على أن الثواب يُستحق بالواجب اذا كان شاقاً؟

قلنا: لأنه لا فرق في العقول من الزام المشقة وادخال المضرة، فكما لا يحسن انزال المضرة التى لا يستحق إلا لنفع، فكذلك الزام الفعل الشاق.

إن قيل: اذا ثبت بما ذكرتموه أنه لابدّ من فعل الواجب من نفع، فمن أين انه الثواب دون غيره؟

قلنا: إذا ثبت أنه لابدّ من نفع فمن حقه أن يكون عظيماً وافراً حتى يحسن الزام الشاق لاجله، ثم لا يخلو هذا النفع من أن يكون مدحاً أو عوضاً أو ثواباً. ولا يجوز أن يكون مدحاً، لأن المدح في نفسه ليس بنفع وانما ينتفع بالسرور الذي يتبعه، وما يتبعه من سرور لا يبلغ الى الحدّ الذي يقابل ما في فعل الواجب والامتناع من القبيح من المشاق العظيمة، وذلك معلوم ضرورة.

ولا يجوز أن يكون عوضاً، لأن العوض لا يصاحبه تعظيم واجلال، ومن حق مايستحق على الطاعة من نفع أن يكون مقارناً للتعظيم.

و أيضاً فالعوض من شأنه أن يُستحق بفعل من استحق به العوض عليه أو ماجرى مجرى فعله، ولا يكون من فعل مستحق العوض والطاعة من فعلنا لا من فعل الله تعالى، فلا يمكن أن يكون المستحق عليها عوضاً، واذا كان الله تعالى هو الجاعل(١) للواجب شاقاً والملزم له على هذا الوجه، فيجب أن يكون الله تعالى(٢) هو المختص باستحقاق الثواب دون غيره.

و الصحيح أنه لا دلالة في العقل على دوام الثواب وكذلك العقاب، وأن

---

(١) في النسختين «الجاه على».

(٢) أضيف هنا في النسختين «هو».

المرجع في دوام الثواب وفيما يقع على دوامه من العقاب الى الاجماع والسمع، لأنه لا دلالة في العقل على دوام ذلك وان جوّزنا أن يُستحق دائماً، وفرض الشك في الشيء أن يعترض دليل القاطع عليه.

و قد استدل من ذهب الى دوام الثواب والعقاب، بأن حملهما على المدح والذم فقال: الوجه في استحقاق المدح والثواب واحد، وكذلك الوجه في استحقاق الذم والعقاب واحد، فاذا وجب دوام المدح والذم وجب دوام الثواب والعقاب.

و ربما كدّوا بأن ما أزال أحدهما بعد الثبوت يزيل الآخر، لأن الندم على الطاعة والعقاب الزائد على الثواب لما أزالا الثواب أزالا المدح، وكذلك الندم على المعصية والثواب الزائد على العقاب لما أزالا [العقاب أزالا](١) الذم، فيجب في الجميع الدوام.

فيقال لمن تعلق بذلك: غيرمسلّم لكم أن وجه استحقاق المدح والذم هو وجه استحقاق الثواب والعقاب. وكيف يصحّ ذلك والقديم تعالى يستحق المدح على فعل الواجب ولا يستحق الثواب، ولو فعل القبيح ـ تعالى عن ذلك ـ لا يستحق الذم (٢) دون العقاب.

و عند أبي هاشم أنه سبحانه لو كلف ولم يلطف لم يستحق المكلّف متى عَصى العقابَ وان استحق الذم، ولو عرف المكلف أنه يغفر عقابه لكان مُغرياً له بالمعاصي، فان عصى استحق الذم ولم يستحق منه العقاب، ولو لم يكن على أحدنا مشقة وكلفة في فعل الواجب لكان اذا فعله يستحق المدح دون الثواب.

و هذا كله يدل على أن الوجه في استحقاق الجميع مختلف، وكيف يجوز

---

(١) الزيادة من م.

(٢) كذا، و الظاهر أن الصحيح «لاستحق الذم».

أن يدّعوا أن وجه استحقاق المدح والثواب واحد، ووجه استحقاق المدح والذم واحد، وأنتم تصرّحون في كتبكم بأن الثواب إنما يُستحق على مشقة الفعل، والعقاب إنما يُستحق على القبيح لايثار المكلف له على مافيه مصلحة ومنفعة من فعل الواجب.

فان قلتم: المشقة شرط و ايثار القبيح على مافيه مصلحة أيضاً شرط وليس بوَجْه استحقاق. ووجه استحقاق الثواب والمدح واحد وهو فعل الواجب، وكذلك وجه استحقاق الذم والعقاب واحد وهو قبح الفعل.

قلنا: لنا في أن ذلك شرط و ليس بوجه، كلام قد بيناه في جواب أهل الموصل الاول، فان الكلام في هذه المسألة وفي كل مايتعلق بالوعيد هناك مستقصىً مستوفى.

ثم نقول: لو لا يكون اختلاف الشرط في استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب يجيز اختلافهما في الدوام ويمنع من تساويهما فيه، ويجري الاختلاف في الشرط مجرى الاختلاف في الوجه.

ثم اذا سلّمنا هذا كله لم يحصل فيهما إلا على الدعوى، لأنه ليس يجب اذا تساويا في وجه الاستحقاق وشرطه أن يجب تساويهما في الدوام. ألا ترى أنهما مع التساوي فيما ذكروه لم يجب أن يكون المدح من جنس الثواب ولا الذم من جنس العقاب، ولا أن يكون كل من استحق عليه أحدالامرين استحق عليه الآخر، واذا كان اتفاقهما فيما ذكروه لم يجب تساوي أحكامهما في الوجوه التي ذكرناها جاز أن يختلفا في الدوام كما اختلفا في غيره من الاحكام.

و الكلام عليهم في أن ما أزال المدح يزيل الثواب، وما أزال الذم يزيل العقاب. يجري على ما نهجناه وأوضحناه، فنقول: أليس الاحكام التي أشرنا اليها مختلفة مع الا تفاق؟ وفي الازالة التي ذكرتموها، فألا كان الدوام يجري مجرى تلك الاحكام المختلفة وان كان المزيل واحداً؟

و مما استدلوا على دوام الثواب: أن المستحق لا يتعدى وَجْهَين: إما أن يكون المعتبر فيه مبلغاً بعينه من غير تقدير بالاوقات، وإما أن يكون مقدراً بالاوقات من غير اعتبار لمبلغ بعينه. كاستحقاق الشكر على النعم والمدح على الواجب والذم على القبيح، وان كان استحقاق الثواب من الباب الاول، فما هذه حاله لايصح أن يوصل الى المستحق في حال واحدة، لأن المعتبر بقَدرِه لا بالاوقات التي يفعل فيها، ولو جمع للمثاب مايستحقه من الثواب في حال واحدة ثم قطع عنه لم يقابل ذلك ماعرض له من مشقة التكليف ولم يحسن التكليف والتعريض. فثبت أن استحقاق [الثواب](١) هو على وجه الثاني المقدّر بالاوقات وليس بعضها فيه بأولى من بعض، فيجب أن يعمّ الجميع.

و الجواب عن ذلك: أنه غير ممتنع عقلاً أن يكون المستحق من الثواب مقادير(٢) بعينها، غير أنها توصل الى المكلف في الاوقات الممتدة ليزيد سروره بها ويمتعه بوصوله اليها. ولا يجمع له في وقت واحد، لأن الثواب يجب أن يصير الى المثاب على أسرّ الوجوه وأكملها وأنفعها.

و لهذه العلة أوجَبْنا في أهل الثواب أن يكونوا كاملي(٣) العقول ليزيد ذلك في سرورهم وابتهاجهم، وأوجبتم فيما يوفّر من الثواب على أهل الجنة عوضاً عما فاتهم منه في أحوال التكليف أن يكون متفرقاً في الاوقات غير مجتمع حتى لا يحس(٤) بانقطاعه اذا انقطع.

و بعد، فليس من المسلَّم والمعلوم أن الثواب لو جمع للمكلف مع وفوره وزيادة عدد أجزائه في حال واحدة لكان لا يحسن تحمل مشقة التكليف له، وليس يمتنع أن يحسن التكليف لأجله وان لم ينل في وقت واحدٍ، لجلالة قدره

---

(١) زيادة منا لاقتضاء السياق.

(٢) في النسختين «مقاديراً».

(٣) في النسختين «كاملو».

(٤) في هـ «لا يحسن».

و تضاعف عدده و وفوره.

و مما استدلوا(١) على دوام الثواب: أنه لو استحق منقطعاً لوجب أن يكون التفضل زائداً عليه، لأنه غير ممتنع أن يديم الله تعالىٰ ما تفضل به من المنافع.

و الجواب عن ذلك: أن دوام التفضل و انقطاع الثواب لا يوجب أن يكون التفضل على منزلة منه، لأن الثواب إنما يبيّن و يشرف لوقوعه على وجه التعظيم والتبجيل الذي لا يقع عليها التفضل، فدوامه كانقطاعه في علوّ منزلته على التفضّل. ويلزم على هذا قبح ادامة التفضل حتى لا يساوي الثواب في الدوام. وقد أجمعوا على حسن ادامة(٢) التفضل.

و اذا كان من مذهبهم أن أقل ما يُستحق بالطاعة الواحدة جزءً واحداً من الثواب، فكيف يقولون إنه لا يحسن التفضل بأقل قليل الثواب؟ وهل شيء أقل من جزء واحدٍ؟

فان تعللوا بما يقولونه من أن التسوية بين المتفضل عليه والمثاب انما يحسن لأقل ماعرض له المكلّف وهو تكلف طاعة واحدة، وانما يكلف الطاعات الكثيرة من المعارض وغيرها، والثواب على ذلك عظيم لايتفضل بمثله.

و هذا تعلل منهم بالباطل، لأن التكليف متناول لكل طاعة في نفسها، ووجه حسن تكليفها لايتعلق بغيرها، واذا استحق بالطاعة الواحدة الجزاء الواحد من الثواب الذي حسن التعريض لها من أجله وحسن التفضل بمثل هذا الجزاء(٣) الواحد فقط سقط الكلام.

و مما استدلوا على دوام الثواب: أنّ انقطاعه يؤدي الى تكرير الثواب

---

(١) في النسختين هنا زيادة «أنه». (٢) في النسختين «أدلة».

(٣) في النسختين «هذا الخبر».

وشوبه بالمضار، لأن المثاب اذا جوز انقطاع ثوابه لحقه من ذلك غمّ وحسرة وخرج عن صفة المثاب.

و الجواب عن ذلك: أن الله تعالىٰ يصرف المثابين عن الفكر في انقطاع ثوابهم ويلهيهم بما هم فيه من اللذات العظيمة عن تذكره والتفكر فيه، فقديرى كثيراً من أهل الدنيا بشغلهم وفور اللذات وكثرة وصولهم الى الشهوات عن فكر في انقطاع ماهم فيه حتى لايخطر ببال مع كمال عقولهم.

و قد استقصينا الكلام في هذا الاستدلال في جواب مسائل الموصل التي أشرنا إليها، وعارضناهم بأن أهل الجنة اذا لم يتنغصوا و يغتمّوا بعلم كثير منهم لعقاب أولادهم وأقاربهم الذين يجرون مجرى نفوسهم في التألم ويتألمون به وحصولهم في النيران، وكذلك اذالم ينغص نعيمهم علم بعضهم بزيادة مرتبة بعضهم في الثواب على بعض جاز أن لا يتألموا بتجويز انقطاع نعيمهم، فان اعتمدوا على أنه تعالى يصرف عن أحد الامرين، قلنا مثله في الآخر.

فان قيل: إن ما ذكرتموه لا يؤلمهم بأنه مستحق. قلنا بمثله في الانقطاع حذوالنعل بالنعل.

و في الناس من يذهب الى أن خلوص الثواب من الشوائب مما يوجبه العقل، ويدّعون أنه لو لم يخلص من الشوائب لما كان مقابلاً لمشاق التكليف، ولما كان الترغيب بمثله تامّاً. والصحيح خلاف ذلك.

و ليس في العقل دلالة على أنه لابدّ من خلوص الثواب، لأن الثواب مقابل لمشاق التكليف وان كان يتخلّله غيره لعظمه في نفسه ووفوره لمقارنة التعظيم والاجلال له الذي بان به. وانما علمنا خلوص المثابين في الجنة من الشوائب بالسمع والاجماع.

* * *

فصل

(في استحقاق الذم و وجهه و كيفيته و تفصيل أحكامه)

الذم يُستحق بفعل القبيح و بأن لا يفعل الواجب. و إنما قلنا ذلك لأن ما يعدو الفعل القبيح من أفعال المكلّف هو الواجب والندب والمباح، والواجب [والندب](١) يستحق بفعلهما المدح فكيف يستحق بهما الذم، والمباح لا يُستحق الذم بفعله ولا المدح.

و لا يستحق الذم فاعل القبيح و المُخِلّ بالواجب إلا بعد أن يكون متمكناً من الاحتراز من ذلك: إمّا أن يكون عالماً بقبح القبيح والواجب، أو متمكناً من العلم.

و خالف أبوعلي في هذا(٢) الموضع، فذهب الى أن الذم لا يُستحق إلا على فعل، وادّعى أن من لم يفعل ماوجب عليه لابدّ من أن يكون فاعلا لتركٍ القبيح لأجله يستحق الذم.

و قد كان المتقدمون من المعتزلة يحدّون الواجب ماله ترك قبيح(٣). فالصحيح في حدّه: ما استحق الذم بأن لا يُفعل.

و الذي يبيّن بطلان حدّهم الذي حكيناه: أن قبح الترك تابع لوجوب الواجب، فوجوب الواجب هو الاصل فكيف يحدّ بما ذكروه، وهو مؤدّ الى أن يتعلق وجوبه بقبح تركه ويتعلق قبح تركه بوجوبه، وهذا يقتضي تعلق كل واحد منهما بصاحبه.

و ينقض هذا الحدّ أيضاً: أن في الواجبات ما لا ترك له أصلاً، والترك

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في النسختين «في ذلك هذا».

(٣)لعل الصحيح «ما لو ترك قبح».

لايدخل في أفعال الله تعالى وان دخل فيها الوجوب.

و أيضاً فلو كان الامر على ما ذكروه في معنى الواجب وفائدته، لكان لا يصحّ أن يعلم الواجب واجباً من لا يعلم أن له تركاً قبيحاً. والمعلوم خلاف ذلك، لأنا نعلم وجوب ردّ الوديعة على من طولب بها، ونعلم أنه ماردّها اذا لم يَزُل من مكانه وان لم [نعلم](١) تركاً قبيحاً، ولو علم الترك في هذا الموضع لكان معلوماً بالاستدلال، ووجوب ردّ الوديعة معلوم بالضرورة فكيف يكون [معناه](٢) وفائدته معلومين [بالدليل](٣) فان قيل: فما حدّ الترك؟ قلنا: للترك والمتروك شروط: منها أن يكون القادر عليهما واحداً، وأن يكون الوقت الذي يفعلان فيه واحداً، وأن يكونا مفعولين بالقدرة، ويكونا ضدّين مبتدأين.

و أخصّ من ذلك و أولى أن نقول: حدّ الترك ما ابتُدئ بالقدرة بدلاً من ضدّ له يصحّ ابتداؤه على هذا الوجه.

و استغنينا بقولنا «بدلاً من ضدّه» عن أن نشترط كون الوقت واحداً، لأن الوصف بالبدل لا يصحّ مع تغاير الوقت، ولأن الفعل الواقع في أحد الوقتين لا يمنع من الفعل الواقع في وقتٍ آخر وان تضادّا، ومن شأن الترك والمتروك أن لا يَحْصلا في الوجوه.

و أغنانا قولنا «ما ابتدئ بالقدرة» عن أن نشترط أن يكون مباشراً، لأنه لا يبتدئ بالقدرة إلا المباشر.

و أغنانا أن نقول ما ابتدئ بالقدرة في محلها، لأن القدرة لا يُبتدأ بها إلا في محلها. وأغنى ذلك أيضاً عن أن نشترط أن يكون الفاعل واحداً، لأن قولنا «بدل» لا يصحّ إلا والمحل واحد والجملة واحدة. فمثال الاول مايضادّ على

---

(١) الزيادة من م. (٢ و٣) الزيادتان من م.

المحل من الاكوان، ومثال الثاني الارادة والكراهة المتضادتان على الجملة، لأن أحدنا لو فعل ارادة في جزء من قلبه لكانت بدلاً من ضدّها من الكراهة وتركاً لها وان حلّت محلاً آخر من أجزاء قلبه.

و لا اعتبار أيضاً بأن تكون القدرة على الترك و المتروك واحدة، و لهذا قلنا «ما ابتدئ بالقدرة» ولـم نقل: بقدرة واحدة. و إنما لم يكن بذلك اعتبار لأن القدرة التي يفعل بها الارادة في جزء من قلبه غير القدرة التي يفعل بها الكراهة في الجزء الآخر من القلب وان كان الارادة تركاً لكراهة.

من تأمّل ما حدّدنا به الترك علم أن الترك لا يدخل في أفعال الله تعالى، لأنا شرطنا فيه الابتداء بالقدرة. وعلم أيضاً أن المتولدات لا يدخل فيها ترك، لأنا شرطنا في الترك الابتداء بالقدرة، وذلك يمنع من دخول الترك في المتولدات والمباشر.

فان قيل: دلّوا على أن الذم يستحق بأن لا يُفعل الواجب.

قلنا: الدليل على ذلك أن العقلاء كلهم يستحسنون ذم من كان عنده وديعة طولب بها ولم يردها مع زوال العذر، وان لم يعلموا غير هذه الجملة من فعل ترك أو غيره فوجب أن يكون ماعلموه كافياً في حسن الذم وغير مفتقر الى غيره.

يبيّن ما ذكرناه: أن العلم بحسن الشيء أو قبحه تابع للعلم بماله حسن أو قبح، جملة أو تفصيلاً، فلو لا أن كونه غير رادّ للوديعة وجه في حسن ذمه عند العلم بما ذكرناه ولوجب أن نكون عالمين بحسن الذم بغير علم بجهته، وذلك باطل.

و يقوي ما ذكرناه: أنا اذا علمناه مستحقاً للذم عند فعل القبيح قطعنا على أنّ كونه فاعلاً للقبيح وَجهٌ في استحقاق الذم من غير التفات الى غيره، فكذلك القول في كونه غير فاعل للواجب.

فان طعن طاعنٌ على ما قلناه من أن العلم بحسن الذم تابع للعلم بماله حسنٌ: بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلّم لو خبَّر بأن زيداً يستحق الذم لعلمنا بخبره حسن ذمه، وان لم نعلم الوجه فيه.

فالجواب: أن العلم بصدقه صلى الله عليه وآله يقتضي بأن يكون هناك وجه يستحق منه الذم، كما لو قال صلى الله عليه وآله في رجل بعينه إنه يستحق الذم على فعل قبيح لعلمنا على الجملة أنه لابدّ من أنه فعل قبيحاً فيستحق الذم وان لم يفصل(١) لنا.

و ليس لأحد أن يجعل كونه غير فاعل للواجب دلالة على أنه فعل قبيحاً فيستحق به الذم في الجملة على ذلك، لأنه كان يجب في من لم يعلم أن كونه غير فاعل للواجب يدل على أنه فعل قبيحاً أن لا يعلم حسن ذمه على أنه لو لم يفعل الواجب. وهذا يقتضي أن كل من يعلم ماذكروه من العلماء والعامة أيضاً لا يعلمون حسن ذم ماذكروه.

دليل آخر:

و يدل أيضاً على ذلك أنه يحسن من كل عاقل ان تعلق الذم بأن القادر لم يفعل ماوجب عليه، فيذمون من لم يردّ الوديعة مع المطالبة وتكامل الشرائط على أنه لم يردّها، وكذلك من لم يصل الصلاة الواجبة عليه، فلولا أن يكون كونه غير فاعل ماوجب عليه جهة لحُسن الذم لماحَسُن تعليق الذم به، كمالا يحسن تعليقه بكل وجه لا يستحق به الذم.

و ليس لأحد أن يدّعي أن تعليق الذم بأن لا يفعل الواجب إنما حَسُن لأن من لم يفعل الواجب لابدّ من أن يكون فاعلاً للقبيح. وذلك أنا قد بينا

---

(١) في النسختين «وان لم يتفصل».

أن العقلاء لا يعلمونه فاعلاً لقبيح اذا لم يفعل ماوجب عليه، ومع ذلك فيعلقون الذم بأنه لم يفعل ماوجب عليه.

و لا فرق بين من قال ذلك وبين من قال: إن تعليق الذم بالقبيح من حيث كان فاعلاً للقبيح لابدّ من أن يكون تاركاً لما وجب عليه والذمُّ وبترك الواجب لا يفعل القبيح. ولا له أن يقول: من لم يفعل ماوجب عليه يقال إنه أساء بأنه لم يردّ الوديعة ولم يفعل ماوجب عليه، فمن أين أن الاساءة لا تكون إلا فعلاً.

ولو جاز ماقالوه لجاز تعليق الذمّ بمن فعل القبيح على أنه ترك الواجب من حيث قالوا فيه انه لم ينصف ولم يعدل.

دليل آخر:

و هو أنه قد ثبت أن الله تعالى لو لم يفعل الثواب واللطف لا يستحق الذم والترك بما يجوز عليه تعالى، فيُنسب استحقاق الذم الى ترك هذه الواجبات كما قيل فينا، فيجب أن يكون وجه استحقاق الذم أنه لم يفعل ماوجب عليه.

و ليس لهم أن يدّعوا أنه تعالى اذا لم يفعل الثواب قبح التكليف، لأن التكليف قد تقدم وقوعه وتكاملت شروط حُسنه، فلا يجوز أن ينقلب الى القبح لأمر مستقبل.

و لا لهم أن يعترضوا بأن التكليف إنما يحسن اذا علم المكلِّف تعالى أنه متى أطاع المكلَّف فعل به الثواب، فمتى أطاع ولم يفعل الثواب دلّ ذلك على أنه في حال التكليف لم يكن عالماً بأنه يثيب(١) المكلَّف متى أطاع، فيكون

---

(١) في هـ «يثبّت».

التكليف في حال وقوعه قبيحاً، لتعرّيه من الشرط الذي لابدّ منه.

و ذلك أن من شأن من لم يفعل الواجب عليه أن يستحق في الحال ذماً ماكان يستحقه من قبل، ولو كان الامر على ماذكروه لكان تعالى متى لم يفعل الواجب من الثواب لا يستحق ذماً في حال إخلاله بالواجب. و إنما يكشف ذلك من استحقاق الذم على أصل التكليف. وهذا ينقض ما استقر في العقول من وجوب استحقاق من لم يفعل الواجب الذم في الحال.

و لا فرق بين من نقض هذه الجملة و بين من نقض وجوب استحقاق الذم على الاخلال بالواجب على الجملة.

دليل آخر:

و مما يدل على أن الذم يُستحق بأن لا يفعل الواجب: أنه قد ثبت جواز خلق القادر منا من الاخذ والترك ، وثبت أنه يجوز مع ذلك أن يذمّه اذا أخلّ بالواجب، ولا وجه يسند استحقاق هذا الذم اليه مع مافرضناه من جواز خلوه من الاخذ والترك إلا ماذهبنا اليه من كونه غير فاعل للواجب. واذا ثبت بكل ماذكرناه أن حُسن استحقاق الذم على أن لا يفعل الواجب ثبت أن العقاب أيضاً يُستحق بذلك ، لأن جهة استحقاق الامرين واحدٌ وان كان العقاب شرط زائد.

و يجب الآن أن نبيّن جواز خلوّ القادر من الاخذ والترك .

و كان أبو علي يذهب الى أن القادر بقدرة لا يخلو من فعل المباشر أو ضده اذا لم يكن ممنوعاً، ويجوز أن يخلو من ذلك في المتولّد.

و الصحيح خلاف ذلك ، والذي يدل عليه: أنه لو كان القادر منا لايخلو من الاخذ والترك لكان وجوب ذلك يرجع الى كونه قادراً، وهذا يقتضي أن يكون تعالى متى لم يفعل الشيء فلابدّ من أن يكون فاعلاً لضده. ومعلوم

خلاف ذلك، لأنه تعالى غير فاعل فينا الحركة ولا ضدها من السكون مع [وجود](١) كل واحد منهما.

فان قيل: و من أين أن الحكم الذي ذكرناه لو وجّب لرجع الى كون القادر قادراً، وما أنكرتم أن يرجع ذلك الى القدرة أو محلها؟

قلنا: صحة الفعل لا شبهة في رجوعها الى القادر من حيث كان قادراً، ووجوب أن يفعل أحد مقدوريه حكم زائد على الصحة، فيجب رجوعه الى من رجعت الصحة اليه، وذلك تحقق تساوي القادرين في هذا الحكم، لرجوعه الى مجرد كون القادر قادراً.

على أن هذا الحكم لو رجع الى القدرة لاستوى فيه المتولّد والمباشر، لأنهما معاً من مقدوري القدرة. ولو عاد أيضاً الى المحل لوجب ماذكرناه، لأن محل القدرة قد يكون محلاً للمتولّد كما يكون محلاً للمباشر.

دليل آخر:

و مما يدل عليه أنا نعلم تصرف الناس في أسواقهم ولا نريد ذلك ولا نكرهه، وهذا يقتضي جواز خلو القادر بقدرة من الاخذ والترك.

و ليس لهم أن يدّعوا: أن هناك إعراضاً هو ضدّ لهما، وذلك أن هذا الاعراض الذي ادّعي اذا كان ضداً للارادة والكراهة، فيجب أن يوجب حالاً للحي وأن يجدها من نفسه كما وجد ذلك في كونه مريداً وكارهاً، وقد علمنا أنا لا نجد هذه الحالة(٢) على وجه ولا سبب.

دليل آخر:

و مما يدل أيضاً على ما قلناه: أنا قد علمنا أن القوي الذي لا يمكن

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «هذه الجملة».

الضعيف تحريك يده في حال يقظته يمكن هذا الضعيف تحريكها في حال نومه. وهذا يبطل قولهم «إن القادر لابدّ أن يفعل أحد مقدوريه في حال علمه وسهوه»، لأن النائم القوي لو كان يفعل ما ادعوه لامتنع على الضعيف تحريك يده في حال نومه، ولساوت حال النوم حال اليقظة.

و ليس لهم أن يقولوا: إنما جاز ذلك لأن القوي في حال يقظته يعتمد بيده فيولد فيه السكون فيقع المنع بالمتولّد وليس كذلك النائم.

و الجواب: أن المنع من الشيء إنما هو بضده أو ما يجري مجراه، والمتولد كالمباشر في أنه ضد للحركة، فيجب أن يقع المنع بكل واحد منهما.

و لا لهم أن يقولوا: إن المستيقظ اذا اعتمد بيده انضاف ما يتولد فيها من السكون الى السكون المباشر، فزاد على مقدور الضعيف. وليس كذلك حال النوم، وذلك أن كثرة السكون في اليد إنما يكون بما ذكروه من الاعتماد وبأن تكثر القُدَر وتتضاعف، فيفعل بالجميع من أجزاء السكون مايكثر عدده، ولو فرضنا النائم أقوى ممّا هو بأضعاف مضاعفة لكان الحكم لا يختلف في جواز تحريك الضعيف ليده، فعلمنا أنه لا تأثير(١) لما ذكروه.

و اعلم أنّ خلوّ القادر من الفعل وضده يتعلق بالدواعي، وان لم يكن له داعٍ الى أن يفعل الفعل أو ضده لم يجز ـ مع كونه عالماً ـ أن يفعل كل واحد منهما، و متى قويت دواعيه الى فعل أحدهما فلابدّ من أن يفعله.

و الصحيح أن من لم يفعل الواجب وفعل له تركاً أنه يستحق الذم على الوجهين معاً، لأن كل واحد من الامرين جهة في استحقاق الذم، فلم يجز أن يختص الذم بأحدهما دون الآخر.

فأمّا تضاعف الذم وتزايده فيُنظر فيه، فان كان هذا المخلّ بالواجب لا

---

(١) في هـ «لا تأثيره».

يتمكن من الاخلال به إلا بأن يفعل الترك ـ مثل من وقف في دار مغصوبة فانه لا يتمكن من أن يخلّ بالواجب عليه من الخروج منها إلا بأن يفعل في نفسه فعلاً قبيحاً من سكون أو غيره ـ فمن هذه حاله يستحق الذم والعقاب على الاخلال بالواجب والترك ، ولا يستحق على الترك ذماً زائداً على مايستحقه لو لم يفعل هذا الترك وأخلّ بالواجب.

و الوجه في ذلك : أنه غير متمكن من أن يخلّ بالواجب من دون أن يفعل هذا الترك ، فصار الترك غير منفصل من الاخلال، فالذم عليهما واحد.

و إن كان يتمكن من الاخلال بالواجب من غير ترك قبيح ـ مثل أن يكون مستلقياً في الدار وقد أمره صاحبها بالخروج بعد ما كان أذن له في الاستلقاء ـ فهذا متى فعل هذا الترك يستحق عقاباً زائداً على ما يستحقه لمجرّد الاخلال بالواجب [لأنه متمكن من الاخلال بالواجب](١) من غير فعل الترك القبيح، فللترك حكم نفسه، فاذا ضمّه الى الاخلال تزايد عقابه.

---

(١) الزيادة من م.

باب

(في أحكام العقاب وجهة استحقاقه وتفصيل أحواله)

قد تقدم ذكر حدّ العقاب والدلالة على صحّته، فأمّا ما به يُستحق العقاب فهو ما يستحق به الذم مما قدمنا ذكره، وهو فعل القبيح وان لا يفعل الواجب.

و لابدّ في العقاب من زيادة شرط على وجه استحقاق الذم، وهو أن يكون فاعل القبيح أو المخل بالواجب اختاره على مافيه منفعة ومصلحة من فعل الواجب، لأنا [ان](١) لم نعتبر هذا الشرط أدّى ذلك الى أن يكون القديم سبحانه وتعالى لو فعل القبيح ـ تعالى عن ذلك ـ يستحق العقاب.

و لا اعتبار بقول من يعتذر في ذلك بأن يقول: انه جلّ وعزّ لا يصحّ فيه استحقاق العقاب، لأن ذلك اذا لم يصحّ فيه فيجب أن لا يصحّ منه أن يفعل الموجب لاستحقاق العقاب. فبان أن اشتراط ماذكرناه واجب.

و انما استحق فاعل القبيح أو المخل بالواجب العقاب والذم اذا كان متمكناً من التحرز من ذلك، امّا بأن يكون عالماً بقبح القبيح و وجوب الواجب أو متمكناً من العلم بذلك، لأنه مع كل واحدٍ من الوجهين يتمكن من

---

(١) الزيادة منّا لاقتضاء السياق.

الاحتراز من فعل القبيح والاخلال بالواجب.

فأمّا الدليل على استحقاق العقاب من طريق العقل، فالذي أعتمد فيه على أنه تعالى اَوْجَب علينا الواجبات على الوجه الشاق علينا مع امكان تعري هذا الايجاب من المشقة، و انما عُرضنا بالمشقة لاستحقاق الثواب بفعل الواجب. و مجرد النفع غير كافٍ في حسن ايجاب الفعل وانما يؤثر في ايجابه حصول الضرر في الاخلال، فيجب بهذه الجملة أن يكون على المكلف ضرر في الاخلال بالواجب.

و دلّوا على أن مجرد النفع لا يكفي في ايجاب الفعل، بأن النافلة لا يحسن ايجابها وان كان في فعلها ثواب من حيث لم يكن في الاخلال بها ضرر، وكذلك المكاسب في ضروب التجارات لا يحسن ايجابها لمجرد النفع والحسن(١) ذلك اذا كان في تركها ضرر.

و يمكن الاعتراض على هذا الكلام بأن يقال: ما أنكرتم أنه كفى في حسن الايجاب وجه وجوب الافعال، لأنه تعالى بالايجاب إنما علمنا وجوب الافعال علينا، وانما يجب علينا لوجه وجوبها، فالايجاب إنما يحسن لهذه الوجوه بأعيانها. وأما جعله تعالى شاقاً فبازاء المشقة التعريض للثواب، والايجاب إنما حسن لوجه الوجوب.

و أمّا النافلة فانما(٢) لم يحسن ايجابها لأنه ليس لها وجه وجوب، كما أن للواجبات وجوهاً معقولة تجب، منها [مثل](٣) كونها ردّاً للوديعة وقضاء الدين وما أشبه ذلك. وكذلك التجارات لا وجه لها يجب من أجله.

و قد استدلّ ابوهاشم على أن العقاب يستحق بأن الله تعالى فعل في

---

(١) كذا. (٢) في النسختين «وانما». (٣) الزيادة من م.

المكلّف شهوة القبيح، فلو لم يعلم المكلف أنه يُستحق علىٰ مواقعة القبيح ضرر لكان الله تعالىٰ قد أغراه بالقبيح، لأن الذم لا يحفل بمثله وليس بضرر والصواب على ترك القبيح متأخر، فلا يترك الوصول الى المنافع العاجلة.

و هذا أيضاً يمكن اعتراضه: بأن الاغراء يزول بتجويز المكلف استحقاق العقاب على فعل القبيح زائداً على الذم، وهذا التجويز كافٍ في الزجر ومخرج عن الاغراء. ويلزم على هذا أن يكون الله تعالى مغرياً بالقبيح للمكلفين في أزمان مهلة النظر وقبل أن يعرفوا الله تعالى ويعلموا أن العقاب يُستحق من جهته، فلما لم يكونوا عند أحد مغرين ـ لتجويز استحقاق العقاب ـ فكذلك القول في غيرهم.

و ليس يمتنع أن يقال: إن فوت الثواب بفعل القبيح يخرج المكلّف من الاغراء، لأنه يعلم أنه يفعل القبيح بفوته(١) النفع العظيم من الثواب. وفوت المنافع كوصول المضار في الدعاء والصرف.

فأما ذكر أبي هاشم لتأخر الثواب. فما تأخيره إلا كتأخير العقاب، فان كان العقاب مع تأخره الممتد زاجراً ومخرجاً من الاغراء فكذلك فوت الثواب.

فان استدل مستدل منهم على استحقاق العقاب بالعقل: بأن الخاطر إنما يلقي الى المكلف اذا نبّهه على النظر أنك لا تأمن أن يكون لك صانع، وأنك تستحق العقاب على القبيح منه، فاذا عرفته وعرفت أنه يعاقب على القبيح كنت أقرب الى تجنب القبيح. وهذا يدل على أن بالعقل يُعلم استحقاق العقاب.

فالجواب عنه· أن الخاطر إنما يقول له اذا عرفت الصانع عرفت أنك

---

(١) في هـ «بقوته».

تستحق أن يعاقبك على القبيح، وليس في جملة مايورده الخاطر كيف تعرف(١) ذلك اذا عرفت الله تعالى، وهل تعرف استحقاق العقاب بدليل عقلي أو بطريق سمعي ولا شبهة في أنه لا يصح أن يعرف استحقاق العقاب إلا بعد أن يعرف الله تعالى، لكن كيف يعرف ذلك، هل بالسمع يعرفه أو بالعقل؟ ولا ينكر أن يكون طريق معرفته السمع بعد معرفته بالله تعالى.

و الصحيح في استحقاق العقل على القبيح التعويل على الاجماع والسمع. ولا خلاف بين المسلمين في أن القبائح يُستحق عليها العقاب الشديد الذي هو ضرر محض، وانما اختلفوا في دوام بعضه على ما سيأتي في موضعه باذن الله تعالى.

و المختص بأن يستحق أن يفعل العقاب هو تعالى دون من سواه من العباد. وخالف في ذلك أبوعلي الجبائي، فزعم أن بعضنا يستحق على بعض العقاب، واذا كنا قد بينا أن طريق معرفة استحقاق العقاب(٢) على الافعال في الجملة هو السمع دون العقل فالطريق الى تحقيق من يستحق أن يفعله يجب أيضاً أن يكون السمع.

و لا خلاف في أن الله تعالى هو المختص بذلك، والاجماع قد سبق خلاف أبي علي في هذه المسألة.

و يمكن أن يُعتمد في ذلك على أن الثواب قد ثبت أنه تعالى هو المنفرد باستحقاقه عليه دون العباد، وفي مقابلة الثواب العقاب، فيجب أن يكون تعالى هو المنفرد باستحقاق استبقائه. ألا ترى أن المدح لما كان في مقابلة الذم استحق أن يفعل كل واحد منهما كل من استحق أن يفعل الآخر.

و يمكن أيضاً على أن العقاب اذا ثبت استحقاقه وكان لابدّ من اثبات

---

(١) في النسختين «يعرف». (٢) في هـ «معرفة الله تعالى استحقاق العقاب».

مستحق لأن يفعله وإلا نقص كونه مستحقاً، وعلمنا على أن العباد لا يجوز أن يستحق بعضهم أن يفعل العقاب ببعض، لأن ذلك يؤدي الى عموم ذلك(١) العقلاء كما عمّ حسن الذم على القبيح لهم، وذلك يؤدي الى أن يحسن أن يعاقب العاصي كل موجود من الخلق ومن سيوجد، ويؤدي الى فعل زيادة على المستحق من العقاب، واذا لم يجز أن يستحق العبد أن يفعله فلابدّ من مستحق ثبت أنه تعالى المنفرد به.

و ليس لأحد أن يدّعي أن استحقاق العقاب مختص مَن الإساءة اليه دون غيره، وذلك أن الاساءة إنما استحق العقابَ عليها لقبحها، لأنها لو انفردت بالقبح عن كونها اساءة لا يستحق عليها العقاب، ولو انفرد كونها اساءة عن القبيح تقديراً لم يستحق عليها العقاب. وهذا يبيّن أن الاساءة كغيرها من القبائح في أن القديم تعالى هو المختص باستحقاق أن يعاقب عليها.

و تعلق ابوعلي بأن وليّ الدم يستوفي القود في الفعل، وهو عقوبة.

و ليس بمعتمد، لأن ذلك إنما يُرجع فيه الى السمع دون العقل، واستيفاء الولي لذلك لا يدل على أنه حق من حقوقه، كما أن استيفاء الامام له لا يدل على أنه حقه، وانما المصلحة تعلقت به. وكيف يستحق الابنُ العقوبة على هذه الجناية وهي على الاب دونه.

و إسقاط وليّ الدم لقود القتل وسقوطه باسقاطه لا يدل على أن القتل حقٌ من حقوقه، بل ذلك تابعٌ للسمع. والاسقاط من الولي كاشف عن تغير المصلحة في استيفائه لذلك، فلهذا أُسقط العقاب في الدنيا وأُجّل الى الآخرة.

و لا دليل في العقل على دوام العقاب كما قلنا مثله في الثواب، وهذا أبين

---

(١) كذا.

في العقاب. ولأن الثواب يدلّ العقل عندنا على استحقاقه من غير دلالة فيه على دوام ولا انقطاع. والعقاب ليس في العقل دلالة على الدوام على استحقاقه، فكيف يدلّ على كيفيته في دوام أو انقطاع.

و قد تكلّمنا فيما مضى على حملهم الثواب في الدوام على المدح، وحملهم العقاب في الدوام على الذم بمافيه كفاية.

و إن تعلقوا في دوام العقاب بأنه متى جوّز انقطاعه لحق العاقب بذلك راحة وكان عقابه مشوباً وخرج عن صفته. فقد تكلمنا على ذلك في دوام الثواب، وسيأتي فيه هذا الكلام في التحابط ماتوقف عليه بمشيئة الله تعالى.

و الذي نذهب اليه أن عقاب الكفر دائم، لأنه لا خِلاف بين الامة في دوامه. وأما عقاب المعاصي التي ليست بكفر فلا دليل على دوامه، بل قد دلّ الدليل على وجوب انقطاعه على ماسيأتي ذكره.

و ممّا يعتمده المخالف في أن المعاصي كلها يُستحق بها العقاب الدائم وان لم تكن كفراً وقارنت الايمان: بأن وجه استحقاق العقاب الدائم اذا كان هو قبح الفعل وجب أن يستحق بكل قبيح العقاب على سبيل الدوام. ليس بمعتمد، لأن الوجه ان كان قبح الفعل فقد يتزايد العقاب ويتضاعف مع الاشتراك في القبح. ولو يوجب فيه تَساوي المستحق من العقاب في كل وقت، فألاجاز مع التساوي في القبح أن يكون عقاب أحد القبيحين دائماً والآخر منقطعاً.

و لا ما يعتمدونه أيضاً في ذلك من قولهم: إن الامة مجتمعة على أن الكافر يستحق بمعاصيه كلها العقاب الدائم [وليس يجوز أن يكون إنما استحق ذلك لكفره لأنه يوجب أن يستحق لأجل كفره العقاب الدائم](١) على المباحات،

(١) الزيادة من م.

لأن مضامّة الكفر للمباح لمضامّته للمعاصي، فان أثّر في البعض أثّر في الجميع. ليس بشيء صحيح، لأنا نخالف في الاجماع الذي ادعوه ولا نسلّمه.

و الذي وقع الا تفاق عليه هو: أن الكافر يستحق العقاب الدائم، وهل يستحق الدوام على كل مَعْصيةٍ؟ فيه الخلاف.

على أنا لو سلّمنا تبرّعاً لم ننكر أن تكون معاصي الكافر تقع على وجوه من القبح تقتضي دوام العقاب، وان لم يجب وقوع مثل ذلك ممن ليس بكافر، ويكون كونه كافراً دليلاً لنا على دوام عقاب معاصيه لا أنه وجه مؤثر.

و هذا كما نقوله كلّنا في أنّ كل طاعة من طاعات النبي صلّى الله عليه وآله أكثر ثواباً من طاعة أحدنا، لا لأن كونه نبيّاً مؤثراً في ذلك لكنه دليل(١) على أنه [لا](٢) يختار من الطاعات إلا ما هذه صفته، فلا اعتبار فيما يستحق على الافعال بالصور والتجانس، بل بالوجوه التي تقع عليها.

ولا يلزم على ما قلناه في طاعة النبي صلى الله عليه وآله أن يكون المباح من فعله «ص» يستحق به الثواب وتكون النبوة موثرة فيه كما أثرت في طاعته، كما ذكرناه(٣) من أن النبوة دلالة لنا على ما قطعنا عليه من كثرة الثواب، والمؤثر على الحقيقة الوجوه التي تقع عليها الطاعات، فالنبوة دلالة كما أن كونه كافراً دلالة.

و ليس لهم أن يتعجبوا من أن يكون اختلاف الوجوه مؤثراً في دوام العقاب، لأنها كما يجوز أن تؤثر في تزايد العقاب وتضاعفه يجوز أن تؤثر في دوامه، لأن الدوام ضرب من التزايد والتضاعف.

---

(١) في النسختين «دليلة».
(٢) زيادة منّا لاقتضاء السياق.
(٣) كذا، و لعل الصحيح «لما ذكرناه».

فصل
(في ذكر مايزيل الثواب أو العقاب من الوجوه)
(ويدخل في ذلك الكلام في التحابط)

اعلم أن الثواب عندنا لا يزيله شيء بعد ثبوته، والعقاب اذا ثبت فانما يزيله العفو من مالكه والمستحق أن يفعله، ولا يزول إلا بذلك، فكأنه لا يزول إلا بسبب منفصل يه، لأنه لا وجه يقتضي استحقاق زواله.

و هذه الجملة إنما تبيّن بالدلالة على ما يدّعى من ابطال التحابط، لأن مخالفينا يدّعون أن الثوابَ وان كان لا يزول تفضلاً ـ لأنه حق عليه تعالى ـ فانه يزول بالندم على الطاعة وبعقاب الكبيرة(١) الذي يوفى على ثواب فاعلها.

و العقاب يزول بالتفضل وبالندم الذي هو التوبة وبزيادة ثواب الطاعات على عقاب المعصية في الموضع الذي يسمّون المعصية صغيرة.

و الذي يدلّ على نفي التحابط: أن نفي الشيء لغيره إلا [لكونه](٢) مضاداً أو ماجرى مجراه، ولا تضاد بين الطاعة والمعصية، بل هما من جنس واحد عندنا وعندهم. بل نفس ما يقع طاعة يمكن أن يقع معصية(٣).

و لا تضاد أيضاً بين الثواب والعقاب، لهذا الذي ذكرناه بعينه، لأن الجنس واحد، ونفس ماكان ثواباً كان يجوز أن يقع عقاباً، لأن الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء كان منفعة إلا ويمكن أن يكون مضرة، بأن يدرك مع النفار. ولو كان بين الثواب والعقاب تضاد وتنافٍ

---

(١) في هـ «الكثيرة».

(٢) الزيادة ليست في م.

(٣) في هامش هـ: كضرب اليتيم للتأديب أو التعذيب.

لماصح أن يتضادّا وهما معدومان، لأن الضدّ الحقيقي لاينفي ضدّه في حال عدمه.

و عندهم أن التحابط يقع بين المستحقين من الثواب و العقاب، والمستحق لا يكون إلا معدوماً.

و إن شئت أن نختصر هذه الجملة فنقول: قد ثبت استحقاق الثواب بالطاعة، فلا وجه يقتضي زواله، فيجب أن يحكم باستمرار استحقاقه. وسنتكلم على مايُدعى من الوجوه المزيلة له.

دليل آخر:

و ممّا يدل على نفي التحابُط أنّ القول به يوجب في من جمع بين احسانٍ واساءة أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يُحسن ولم يُسئ، بأن يتساوى ويتعادل ما يستحق من مدح وذم على احسانه واساءته، أو أن يكون بمنزلة من لم يُحسن إن كان المستحق على اساءته هو الزائد، أو بمنزلة من لم يسئ إن كان المستحق على احسانه هو، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

و قد ذكرنا في كلامنا على الوعيد من جملة جوابات أهل الموصل دليلين آخرين في نفي الاحباط كان يستدل بهما الخالدي، لم نذكرهما هاهنا، لأن عليهما اعتراضاً. وفيما ذكرناه الآن كفاية.

و قد استدل القائلون بالتحابط بأشياء:

(الاول) أن الثواب من شأنه أن يقارنه التعظيم والتبجيل ولا يستحق إلا كذلك، والعقاب أيضاً يستحق على طريق الاهانة والاستخفاف. ومعلوم استحالة تعظيم أحدنا لغيره واستخفافه(١) به في حال واحدة، وانما يتعذر ذلك

---

(١) في م «و استحقاقه».

اذا تكاملت له شروط ثلاثة: الاول أن يكون الذام والمادح واحداً، والثاني أن يكون الممدوح والمذموم(١) أيضاً واحداً، الثالث أن يكون الوقت واحداً. واذا تعذّر فعل شيء تعذر استحقاقه، لأن الاستحقاق مبني على صحة الفعل.

فيقال لهم: ما ادعيتم أنه معلوم، فيه منا الخلاف، فان أحلتم على الضرورة فالعقلاء لا يختلفون [فيها](٢)، وان استندتم الى دليل فاذكروه.

و بعد، فليس يخلو ما ادعيتم تنافيه من المدح والذم والتعظيم والاستخفاف هو ما ينطق به اللسان أو مايعتقد في القلب.

فان كان الاول فعلوم أنه جائز، لأن أحدنا لا يمنع أن يَمْدحَ غيره على فعل بلسانه ويذم على فعل آخر بما يكتبه ويخطّ يده، ولو خلق له لسانان لتأتّى منه أن يمدح بأحدهما ويذم بالآخر. فعلم أنه حيث يتعذر إنما يتعذر لشيء يرجع الى الآلة.

يوضح ماذكرناه: أن بالكلام الواحد لا يجوز أن يذم زيداً ويمدح عمراً في حال واحدة، وان كان يتنافى عند خصومنا بين ذلك، لأن من شروطهم في التنافي أن يكون الممدوح والمذموم واحداً. فعُلِم أن التعذر إنما هو لشيء يرجع الى الآلة.

و إن أرادوا بالتعذر ما يرجع الى القلب، ففيه الخلاف. ولو قلنا إن المعلوم خلافه لكنا أقرب الى الحق منهم.

على أنهم ادّعوا فيما يتعذر حصول شروط ثلاثة، ولو أضافوا شرطاً رابعاً لوقع الوفاق وارتفع الخلاف، وهو أن يكون الفعل الذي [يتعلق](٣) به المدح والذم واحداً.

على أنّ دعوى تنافي الذم و المدح مع تغاير مُتعلقهما. ظاهرة البطلان، لأن

(١) في هـ «أو المذموم».

(٢ و ٣) الزيادة من م.

سائر المتعلقات إنما يتنافى بأن يتعلق كل واحد بمتعلق الآخر.

و اذا فزعوا الى أن يقولوا: إن الذم والمدح لا يتعلقان على الحقيقة، كتعلق العلم والارادة، وانما يتجوز بذكر المتعلق فيهما. كان ذلك أقوى في لزوم الكلام لهم، لأن المتعلق على الحقيقة اذا كان لايتنافى ويتضاد مع تغاير متعلقه، فالأولى أن لا يكون ذلك فيما هو مشبه به.

و بعد، فليس يخلو أن يكون وجه التعذر الذي ادّعوه هو لمايرجع الى المعظَّم المستخِف به، أو لشيء يرجع الى المعظَّم المستخف به.

فان كان الاول فقد كان يجب استحالة ذلك من فاعلين، لأن ما يرجع الى المفعول به لا يختلف تعذره على الفاعل الواحد والاثنين، كالحركة والسكون، وفعل كل ضدين في حالٍ واحدة. ومعلوم جواز ذلك من فاعلين بلاخلاف.

و إن كان وجه التعذر لما يرجع الى الفاعل فقد بينا أنه يتنافى في ذلك لا فيما يرجع الى القلب، ولا فيما يُفعل باللسان. ولا شبهة في الاعتراف بالنعمة وتوطين النفس على الذم بها، وقد بينا أن الجمع بين ذلك بكلام واحد إنما يُتعذر لشيء يرجع الى الآلة.

و ليس لهم أن يدّعوا: أن امتناع ذلك و إن لم يكن للتضاد فهو لأجل الدواعي والصوارف. وأن مايدّعوا الى تعظيم زيد يصرف عن الاستخفاف به.

و ذلك بأنا لا نسلّم أن الدواعي الى اعظام زيد صارف عن اهانته على كل حال، وانما يكون ذلك صارفاً لمن غَرضُه نفع زيد ومسرته، أو كان ممّن يتعدى اليه منفعته ومضرته. فأما من كان غَرضه فعل المستحق به سواء ضرّه أو نفعه وكان ممن لا يتعدى اليه منفعته ولا مضرته، فغيرممتنع أن يفعل به الامرين، ولا يصرفه فعلُ أحدهما عن فعل الآخر.

و أيّ فرق بين من ادّعى ذلك في المدح والذم، وبين من ادّعاه في الالم

واللذة والمنفعة والمضرة، وادّعى أن أحدهما صارف عن فعل الآخر.

و لا خلاف بيننا في أن فعل الالم واللذة في الحال الواحدة من فاعل واحد جائز غير متناف.

و عند أبي هاشم خاصة أن المحسن يستحق باحسانه الشكر مع ضرب من التعظيم، وان كان كافراً أو صاحب كبيرة مستحقاً للعقاب والاستخفاف، فقد اجتمع عنده استحقاق التعظيم والاستخفاف ولم يتنافيا عنده. فأيّ فرق بين الامرين؟

فان قال: التعظيم المقابل للنعمة بخلاف التعظيم المستحق على الطاعات. لم يلتفت(١) الى تلزيق منه، لأن التعظيم إن نافى الاستخفاف فلأجل أنه تعظيم وذلك استخفاف لا لشيء يرجع الى أسبابه، فان جاز اجتماعهما في موضع [جاز اجتماعهما في موضع](٢) آخر على النعمة.

و لهذا ذهب أبوعلي الى أن استحقاق العقاب يحبط الشكر المستحق على النعمة.

فان قيل: موضع الشبهة غير ما ذكرتموه، وهو أنكم قد حدّدتم المدح بما أنبأ عن عظم حال الممدوح، والذم بما أنبأ عن اتضاع حال المذموم. ومعلوم تنافي الامرين، لأن الحال واحدة، لا يجوز أن تكون عظيمة متضعة، ومعنى أحد الامرين يقتضي نفي معنى الآخر.

قلنا: إنما أردنا بأنّ حدّ المدح ما أنبأ عن عظم حالِ الممدوح والذم ما أنبأ من اتضاع حاله، الاشارة الى الحالتين له، احداهما عظيمة والاخرى وضيعة، وليس المرجع بالامرين الى حال واحدة، فيثبت التنافي بينهما. وليس يمتنع للشخص الواحد حالة رفيعة وحالة أُخرى هابطة دنية.

---

(١) في هـ «له يلتفت».

(٢) الزيادة من م.

طريقة أخرى لهم:

و مما استدلوا به: أن من حق الثواب والعقاب أن يكونا صافيين غير مشوبين، فلو استحقا في الحالة الواحدة لم يخل من أن يستحق فعلهما على الجمع أو على البدل، فان جمع بينهما خرجا عن الصفة الواجبة لها من الخلوص والصفاء، وان فعلا على البدل فكذلك، لأن أيّهما قُدّم على صاحبه فالمفعول به منتظرٌ لوقوع الآخر، وذلك يقتضي الشوب ونفي الخلوص والخروج عن الصفة الواجبة، واذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما كالضدّين.

فيقال لهم: أما العقل فغير دال على أن الثواب يجب أن يكون صافياً خالصاً وكذلك العقاب، فمن ادّعى في ذلك دليلاً عقلياً لم يجده.

و الذي دل عليه الاجماع: أن الثواب لا يمتزج بالعقاب وكذلك العقاب، وعلم أيضاً بالاجماع أن الثواب الواصل الى مستحقه [في الآخرة](١) لا يجوز أن يتعقبه [عقاب وان كان جائزاً في العقل، ولا دليل عقلي ولا سمعي على أن العقاب لايجوز أن يتعقبه](٢) ثواب، ومع هذا فليس بواجب اذا تعقب العقاب الثواب أن يكون المعاقب(٣) في راحة ولذة، وأن يخرج عقابه عن صفته(٤) التى استحق عليها، لأن الله تعالى يجوز أن يلهيه عن ذلك ويشغله عن الفكر فيه. على أن للمعاقب [أن](٥) يعاقب أهل النار شغلاً بما هو فيه عن الافكار.

و لو قيل أيضاً: إن علم أهل النار بانقطاع عقابهم لا يكون فيه راحة يُعتد بمثلها، لأن الذي هم فيه من ضروب الآلام وفنون المكاره يخرجهم من

---

(١) و(٢) الزيادتان من م.
(٣) في هـ «المعاقر».
(٤) في هـ «فمن صفة».
(٥) الزيادة منالاقتضاء السياق.

الانتفاع بهذا العلم، ويجري [ذلك](١) مجرى مايقول جماعتنا إن علم أهل الجنة الضروري بالله تعالىٰ، وانما يكون الخبر به بشارة لأهل الجنة دون أهل النار، وان كان قد سقط عن الكلّ كلفة النظر في المعارف من حيث الاعتداد لأهل النار مع ما هم فيه من العذاب بزوال هذه المشقة ليسره التي يعتدّ بها أهل الجنة.

على أن أهل النار يعلمون حصول أعدائهم معهم في العقاب وأن بعض أحبّائهم وأولادهم في النعيم المقيم، وهذه راحة ولذة مخففة عنهم. فأي شيء قالوا في هذا من أن الله تعالى يشغل عنه ويلهي ومثله لا يعتدّ به، قلنا فيما سألوا عنه بنظيره.

فأمّا قولهم ما استحال فعله استحال استحقاقه. فصحيحٌ اذا أُريد أن مااستحال فعله استحال استحقاقه على الوجه الذي استحال الفعل عليه، والثواب والعقاب انما يستحيل فعلهما على سبيل الجمع، فاستحقاق فعلهما على الجمع لا يصح، ولا يمتنع أن يفعلا على سبيل البدل، فالاستحقاق لهما على البدل جائز. و ليسا في ذلك بأكثر من الضدّين اللذين يستحيل فعلهما على الجمع ويجوز على البدل، فالقدرة تتعلق بفعلهما على البدل دون الجمع.

فان تعجبوا من أن يكون معاقباً في حال(٢) هو فيها يستحق الثواب والتعظيم. قلنا: أعجب من ذلك أن يكون في حالة يستحق فيها بعينها الثواب الخالص الصافي مكلّفاً متحملاً للمشاق، أو ميتاً تراباً في قعر القبر، لأن المكلف عندكم يستحق الثواب عقيب فعل الطاعة، وبينه وبين الوصول الى الثواب أحوال كلها تنافي الثواب.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «من حال».

طريقة أُخرى لهم:

قالوا: من المعلوم ضرورة قبح الذم على الاساءة الصغيرة، ككسر قلم لمن له من الاحسان العظيمة وأفحمه(١) كتخلص النفس من المهالك، والاغناء بعد الفقر، والاعزاز بعد الذل. وتلك الاساءة وان صغرت في جنب الإحسان فان انفردت لحسن الذم عليها، ولا وجه لقبح الذم في هذه الحال إلا لأنه سقط وأحبط، واذا ثبت ذلك في الذم والمدح ثبت فعل في الثواب(٢).

يقال لهم: نحن نخالف فيما ادّعيتم أنه معلوم، و ليس يمتنع أن يذم بالاساءة الصغيرة فاعلها وان استحق المدح على الاحسان الكثير، ولو كان هذا ضرورياً لاشتركنا فيه.

و ما يبين صحة ماذكرناه: أن هذا المسئ بالاساءة الصغيرة في جنب الاحسان العظيم لوندم على احسانه يحسن بلاخلاف بين العقلاء أن يذم بتلك الاساءة التى لم يستحسنوا أن يذموا بها في جنب ذلك الاحسان. وهذا يدل على أن المستحق على تلك الاساءة باقٍ ما انحبط بذلك الاحسان، لأنه لو كان انحبط لما عاد، فليس من مذهب مخالفينا أن المنحبط من ثواب أوعقاب يعودُ بعد زواله.

فان قالوا: كل أحدٍ يعلم ضرورة أن حكم هذا المسئ بالحقير من الاساءة اذا انفردت بخلاف حكمه اذا قارنه الاحسان العظيم.

قلنا: لا شبهة في اختلاف الحكمين(٣)، لأنه مع الانفراد يستحق الذم المحض والتعنيف الصرف، واذا قارنت الاحسان استحق المدح العظيم

---

(١) كذا، و لعل الصحيح «من الاحسان أعظمه وأفخمه».

(٢) كذا.

(٣) في هـ «الحكم».

والتعظيم الكثير مضافاً الى ذلك.

ثم نحن نفرض موضعاً يدعى فيه العلم الضروري يدل على بطلان مذاهبهم في الاحباط ونجعله لظهوره الاصل ونحمل عليه ماعداه، فنقول: قد علمنا أنه يحسن من يحسن اليه بعض الناس باحسان واساءة اليه -لا يظهر زيادة أحدهما على الآخر- أن يمدحه على احسانه ويذمّ على اساءته(١) ويقول له في المحافل: قد أحسنتَ اليّ في كذا، ويمدحه ويشكره، ثم يقول: لكنك أسأت في كذا -ويعنفه ويبكته-(٢) فلو تجرد احسانك لخلص لك مدحي وشكري.وهذا يدل على اجتماع الاستحقاقين ويبطلان ما يدّعونه من التحابط. واذا اجتمعتا في بعض المواضع علم فساد ما يدّعى من التنافي، وحمل على هذا الموضع الظاهر ما يغمض من المواضع.

ثم لو سلّمنا تطوّعاً وتبرّعاً قبح ذم كاسر القلم اذا كانت له النعم العظيمة لم يجب ما ادّعوه من أن القبح انما هو لسقوط المستحق، لأن هاهنا مواضع كثيرة يقبح المستحق، فمان كان ثابتاً لم يسقط. ألا ترى أن فعل الثواب عقيب الطاعة والعقاب عقيب المعصية لا يحسن ولم يقبح ذلك لسقوط الاستحقاق، بل الاستحقاق ثابت لا محالة بلاخلاف بيننا، وفعل المستحق قبيح. وكيف يجعلون قبح فعل الذم في الموضع الذي تعلقوا به دلالة على سقوطه وزوال استحقاقه.

فان قيل(٣): ثبوت المستحق يقتضي حسن فعله وقبح فعله يقتضي زوال استحقاقه إلا أن يعرض عارض ولا يمنع مانع معقول، والمستحق من الثواب والعقاب إنما قبح فعلهما عقيب الطاعة والمعصية لوجه معقول، وهو اقتضاء ذلك الحاق وبطلان التكليف والغرض به، وقبح فعل الذم لكاسر القلم لا

---

(١) في هـ «اساءة». (٢) في هـ «ويعنقه و يبكه». (٣) في هـ «فان قالوا».

وجه له يعقل إلا زوال الاستحقاق.

قلنا: قد بطل أن يكون قبح فعل الشيء دلالة على بطلان استحقاقه على كل حال هو الذي قصدناه، ولم يبق إلا مطالبتنا بذكر وجه قبح ذم كاسر القلم على التفصيل كما أشرتم أنتم الى قبح فعل المستحق على الطاعة والمعصية عقيبها. وذكر الوجه في ذلك على التفصيل غير لازم لنا، وليس يمتنع أن يعلم على الجملة أنه لابدّ له من وجه قبح ذلك غير سقوط المستحق وزواله، وان لم ينفصل لنا، لأن علم الجملة هاهنا كافٍ في التكليف وله نظائر كثيرة. وقد علمنا أن هذا المنعم بالنعم الكثيرة لو ندم على نعمه لحسن ممّن كسر قلمه أن يذمه على ذلك لا محالة على ماتقدم ذكره، فلولا أن الذم بكسر القلم ثابت الاستحقاق لما حسن بعد الندم على النعم، لأن ما انحبط لايعودعندهم ولا يحسن فعله بعد انحباطه.

و اذا علمنا بهذه الطريقة بثبوته و علمنا على ما سلّمناه تبرّعاً قبح فعله، علمنا أن هناك وجهاً له قبح غير زوال الاستحقاق.

و ممّا قيل لهم في الردّ على ما يحكمون به من بطلان الذم اليسير في جنب المدح الكثير: إنا نعلم ضرورة حُسن مدح من كان على صفات كثيرة تقتضي المدح والتعظيم، مثل كمال العقل ووفور الحلم وشرف النسب، وان حسن ذمه على خلق مذموم يكون عليه مثل أن يكون عجولاً سريع الغضب، وأن أحد الامرين وان كَثر لا يمنع من الآخر، وهذا انه يقتضي أنه لا تنافي بين كثير الذم وقليله، وأن أحدهما لا يؤثر في صاحبه.

فان استدلوا على التحابط بقوله تعالى «إن الحسنات يُذهبن السيئات»(١)، وبقوله تعالى «لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والاذى»(٢)، وقوله

---

(١) سورة هود: ١١٤. (٢) سورة البقرة: ٢٦٤.

تعالى «لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون»(١)، وقوله تعالى «لئن أشركت ليحبطنّ عملك» (٢).

و الجواب عن ذلك: أنه لو كان لهذه الآيات ظواهر تقتضي بطلان ماذهبنا اليه من نفي التحابط لوجب أن تحمل على خلاف ظواهرها، للأدلة العقلية التي لا يحتمل ولايدخل المجاز. فكيف ولا ظاهر لها إلا وهو الى أن يشهد بصحة قولنا أقرب، لأن الاحباط المذكور في جميع الآيات معلّق بالاعمال دون الجزاء عليها، وخصومنا يذهبون الى التحابط بين الجزاء على الاعمال. فلا شاهد لهم في شيء منها.

و اذا أمكننا تأويل هذه الآيات من غير عدول عن ظواهرها كنا أولى منهم بها.

و معنى قوله تعالى «إن الحسنات يذهبن السيّئات» أن من استكثر من الحسنات وأدمن على فعلها، كان ذلك لطفاً له في الامتناع من السيئات.

و هذا تأويل يوافق الظاهر، ولا يحتاج معه الى أن نقول إن جزاء الحسنات يذهبن جزاءالسيّئات.

و أمّا تأويل الآيات الباقيات فتبيّن بما تقدم، وهو أن ابطال العمل واحباطه عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه المنتفع به، لأن أحدنا لوجعل لغيره عوضاً على نقل تراب أو غيره من موضع الى موضع معيّن، لكان إنم يستحق العوض اذا نقله الى ذلك المكان المعيّن، ولو نقله الى غيره لقيل: أحبطت عملك وأبطلته وأفسدته من حيث أوقعت على وجه لا يستحق به نفعاً وأعدلت عن الوجه الذي يستحق معه النفع.

---

(١) سورة الحجرات: ٢. (٢) سورة الزمر:٦٥.

و معلوم أنه هاهنا ما كان يستحق شيئاً فأبطله و أحبطه، بل المعنى ماذكرناه، فلما كانت الصدقة إنما يستحق بها(١) الثواب [اذاخلصت لوجه الله تعالى، فاذا فعلت بالمنّ والاذى خرجت عن الوجه الذي يستحق معه الثواب](٢) فقيل بطلت.

و كذلك رفع الصوت على صوت النبي صلّى الله عليه وآله لووقع على سبيل الاجابة له والمسارعة الى امتثال أمره لاستحق به الثواب، واذا وقع على خلاف ذلك بطل الفعل وانحبط.

و كذلك لمن عبّد مع الله تعالى شُريكاً يوصف عمله بالبطلان والانحباط. لأنه وقع على وجه لا ينتفع به، ولو أخلص العبادة لله تعالى وأفردها لانتفع بها.

فان قيل: قد ادّعيتم أن العقاب يسقط باسقاط مالكه على وجه التفصيل، فدلّوا عليه.

قلنا: الدليل علىٰ ذلك أن العقاب حق لله تعالىٰ، اليه التصرف فيه [و] القبض(٣) والاستيفاء، والاسقاط لا يقتضي اسقاط حق منفصل لغيره، فيجب أن نسقط باسقاطه كالدّين، لان الدَّين انما يسقط عند اسقاط مستحقه لاختصاصه بهذه الصفات.

يبين ذلك: أنه لو لم يكن اليه اسقاط لم يكن اليه قبضه واستيفاؤه، لأن كل ذلك تصرف في هذا الحق، فمن ملك بعضاً ملك الجميع، ومن لم يملك بعضاً لم يملك الجميع. ألا ترى أن الطفل لو أسقط حقه من دين على غيره لما سقط، وان كان حقاً له، لأن التصرف في هذا الحق بالقبض والاستيفاء

(١) في ه «معه» و في م «به».
(٢) الزيادة من م.
(٣) في النسختين «فيه القبض» و في م «والاستبقاء».

ليس اليه بل الى وليه، وهو محجور عليه في هذا الحق.

و انما شرطنا في صدر الدليل أن يكون حقاً له حتى لا يلزم اسقاط الحقوق عليه ـ كالثواب والعوض ـ باسقاط مستحقه، وشرطنا التصرف بالقبض والاستيفاء ليثبت له الولاية، ولا يلزم سقوط الثواب أو العوض باسقاط مستحقه، لأن الولاية في الثواب والعوض الى غير المستحق، وهو الله تعالى.

و شرطنا أن لا يتعلق بحق لغيره منفصل. احترازاً من سقوط الذم المستحق على القبيح لقبحه باسقاطنا، لأن هذا الذم تابع للعقاب، ولا يجوز زواله مع ثبوت العقاب، فلو سقط باسقاطنا لسقط العقاب، وهو حق لغيرنا منفصل.

و راعينا الانفصال لأن الذم يسقط باسقاط العقاب لأنه تابع له، ولا يسقط العقاب باسقاط الذم لأنه أصل متبوع، كسقوط كل حقٍ يتعلق بالدَّين من أجل وخيار وغيرهما عند سقوط الدَّين. ولا يسقط العقاب باسقاط الذم، لأن العقاب ليس بتابع للذم.

على أن الذم ليس بحق خالص لنا، لأنا متعبّدون به، وفيه صلاحٌ في الدين لنا، فهو كأنه حق علينا من هذا الوجه.

و لأنه أيضاً مما يردع المفعول به فكأنه حق له، ولم يخلص كونه حقاً لنا كالدَّين وما أشبهه.

و إن شئت أن تقول في الاصل: العقاب حق لله تعالى، اليه قبضه واستيفاؤه، يتعلق باستيفائه ضرر، فوجب(١) أن يسقط باسقاطه كالدَّين. [ولا يلزم على هذا التحرير الثواب والعوض والمدح والشكر، لأنه لا ضرر يتعلق باستيفاء شيء من ذلك](٢) ولا يلزم أيضاً الذم، لأنه ليس مما يضرر

---

(١) في هـ «يوجب».

(٢) الزيادة من م.

استيفاءه، ولأن الذم أيضاً حق للفاعل والمفعول به على ما قدمناه.

فاذا ثبت أن العقاب يسقط باسقاط الله تعالىٰ فيجب أن يكون حسناً في كلّ موضع انتفت عنه وجوه القبح، لأنه من جملة التفضل والاحسان، وفي حكم ايصال المنافع على سبيل التفضل، فكما لابدّ في ذلك من اشتراط انتفاء وجوه القبح فكذلك هنا.

و عفو الله تعالىٰ عن المذنبين في الآخرة تفضل باسقاط ضرر عظيم عنهم، ولا وجه يعقل فيه من وجوه القبح، فيجب القضاء بحسنه.

و دعوى من يدّعي أنه مفسدة أو اغراء بالذنوب. باطلة، لأن العفو إنما يقع في الاخرة بحيث لا تكليف ولا مفسدة فيه.

اللّهم إلا أن يقال: إن الإطماع في العفو فيه اغراء بالذنوب في الدنيا ومفسدة. وهذا غير صحيح، لأن في المكلفين من يكون مع وقع الطمع في العفو والتشدد أقرب الى فعل القبيح، فالاحوال مختلفة في ذلك.

و قولهم: إن الإطماع في العفو يقتضي أن لا يكون الله تعالى قد زجر عن المعاصي بغاية الزجر غير صحيح، لأنا نقول لهم: ومن أين وجوب غاية الزجر عليه تعالىٰ؟ فما ذلك إلا دعوى. ثم ما المراد بغاية الزجر، أتريدون غاية المقدور؟ فهذا لا يصحّ، لأن في المقدور غايات [كثيرة](١) ما انتهى الزجر اليها. وان أرادوا غاية ما يقتضيه الحكمة والمصلحة، فبأيّ شيء علموا أن القطع على العقاب بهذه الصفة؟

و يلزم على هذه الطريقة أن يخبر الله تعالى بعدد أجزاء العقاب الواقعة بالمكلّف في كل حال وتفصيل ذلك وكيفية وصوله، لأن ذكر ذلك أزجر لا محالة. واذا لم يفعل هذا فيجب أن لا يكون زاجراً بغاية الزجر.

---

(١) الزيادة من م.

و اذا ثبت بما ذكرناه جواز سقوط العقاب بالعفو، فالعفو أن يقول الله تعالى: قد أسقطت عقوبة زيد وسمحت بعقابه. فيسقط بهذا القول العقاب المستحق ويقبح فعله مستقبلاً، ويجري مجرى سائر الحقوق من دَين وغيره في أنه يسقط بالابراء الذي هو القول.

و عند مخالفينا في الوعيد: أنه يسقط بهذا الوجه الذي ذكرناه ويسقط بوجه آخر، وهو أن لا يفعله تعالى [من](١) العقاب والحال حال يحسن فيها استيفاء العقاب. غير أنهم يقولون: إن هذا الوجه يقتضي اسقاط مالم يفعل من العقاب في تلك الحال خاصة دون المستقبل.

و هذا الوجه غير صحيح، لأن العدول عن استيفاء الحق ـوان كانت الحال حالاً لاستيفائهـ لا يدل على الاسقاط. ألا ترى أن من لم يستوف الدَّين منافي وقت حلوله لا يحكم عليه بأنه أسقطه، بل نقول أخّره والحق ثابت، فألا كان العقاب بهذه الصفة.

فاذا قيل: أيّ فائدة في التأخر والوقت وقت الاستيفاء؟

قلنا: لا يمتنع ارتفاع الدواعي الى الاستيفاء والدواعي الى الاسقاط، وليس بعدهما إلا التأخر. وغير ممتنع أن [يتعلق](٢) بالتأخير فائدة كما يتعلق بالاستيفاء. ومَن هذا الذي يخفى عليه أن ترك المطالبة بالوديعة في الوقت الذي يجوز أن يجاءبهافيه ليس باسقاط لها ومسامحة بها.

فان قيل: قد أبطلتم أن يقع التحابط بين ثواب الطاعات وعقاب المعاصي، فثبتوا أن التوبة لا تؤثر في ذلك المستحق من العقاب.

قلنا: ما دللنا به على نفي التحابط يتناول هذا الموضع، لأن التوبة عند مخالفينا تسقط عقاب ما هي توبته، وتحبط كما يحبط الثواب الزائد العقاب

---

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

(٢) الزيادة من م.

الناقص. غير أنهم يدّعون أن التوبة لم تُسقط العقابَ لعظم المستحق عليها من الثواب، بل لوجه آخر، وهو أنها بذل المجهود في تلافي المعصية.

و الدليل الذي قدمناه في أن الشيء لا يُحبط غيره إلا بعد أن يكون بينه وبين تضاده تنافٍ. يبطل مذهبهم أيضاً في التوبة، لأن التوبة اذا لم تؤثر في اسقاط العقاب بكثرة ثوابها الذي يدعون أنه كالمنافي للعقاب(١) فعلوم أنه لا تضاد ولا تنافي بينها نفسها وبين العقاب، فكيف يبطل مالا ينافيه. والعقاب المستحق لا يكون إلا معدوماً، والموجود لا ينفي المعدوم.

فان استدلوا على أن التوبة تزيل العقاب على سبيل الوجوب، بأنها لو لم تكن كذلك لقبح تكليف الفاسق بعد فسقه، لأن التكليف إنما يحسن تعريضاً للثواب، والفاسق مع استحقاقه العقاب لا يجوز أن يستحق الثواب، فيجب أن يكون له طريق الى ازالة العقاب لينتفع بماعرض له من ثواب طاعاته، وليس ذلك الطريق إلا التوبة، فيجب أن تكون مسقطة وجوباً للعقاب.

قيل: قد بنيتم هذا الاستدلال على دعوى تُخالفون فيها، وهو أن الفاسق المستحق للعقاب لا يجوز أن يستحق الثواب بطاعاته حتى يجتمع له الاستحقاقان، وهل الخلاف إلا في ذلك ؟ وعندنا أنه غير ممتنع أن يجتمع له استحقاق الثواب والعقاب في صاحبه، وقد دللنا على ذلك فيما تقدم.

ولو صحّ لكم تأثير كل واحد من الثواب والعقاب في صاحبه، وأنهما لايجتمعان. ثبت ما تذهبون اليه في التوبة، والطريق واحد، فكيف تبنون الشيء على نفسه؟

و بعد، فانا نسلّم لكم هذا الموضع و نتجاوز عنه و نقول: إنه لابدّ اذا

---

(١) في النسختين «العقاب».

كُلِّف الفاسق المستحق للعقاب من أن يكون له طريق الى الانتفاع بطاعاته، ولن ينتفع بها إلا بزوال عقابه، وقد جعل به الى ذلك طريق، وهو إعلام الله تعالى له أنه يتفضل عليه عند فعله التوبة باسقاط العقاب عنه، فينتفع حينئذٍ بثواب طاعاته. ولا فرق في الحكم الذي ذكرناه ـ وهو أن يكون له طريق الى ازالة العقاب ـ من أن يكون قبول التوبة واجباً أو تفضلاً، فمن أين وجوبه؟

و غير ممتنع أن يقال على هذه الطريقة زائداً على ماذكرناه: فالمنكر من أن يكون طريقه الى ازالة العقاب عن نفسه مع الفسق، هو بأن يستكثر من الطاعات التي تزيد ثوابها على عقاب مامعه من الفسق، فيسقط العقاب وينتفع بما يفعله من الطاعات.

فاذا قيل: هذه الطاعات التي تقابَل ثوابها لعقاب ذلك الفسق [هي](١) من جملة تكليفه، ولا سبيل [له](٢) الى الانتفاع بثوابها مع عقاب ذلك الفسق.

قلنا: لا شيء من الطاعات التي متى فعلها مقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق إلا ويمكنه أن ينتفع بثوابها بعينها، بأن يكون قد قدم عليها طاعات يقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق، وكذلك القول في كل طاعة يشار اليها أزال ثوابها عقاب ذلك الفسق. فقد صار في امكانه بهذا التقدير ازالة العقاب من غير جهة التوبة.

فاذا قالوا: ما قابل من الطاعات ثوابه لعقاب الفسق لا يمكنه الآن الانتفاع به، وان كان يتمكن من ذلك، بأن يقدم الطاعات الكثيرة قبل.

قلنا: و كذلك ما يفعله صاحب هذا الفسق الكبير عندكم من الطاعات لا يتمكن المكلف الآن من الانتفاع بثوابه معه، لكنه كان يتمكن من ذلك

(١ و ٢) الزيادة من م.

بأن يقدم [التوبة](١). فقد تساويا في هذا الوجه.

فان استدلوا على وجوب قبول التوبة بوجوب قبول الاعتذار في الشاهد، وأن المعتذَر اليه اذا غلب في ظنه صدق المعتذر يقبح منه الذم على الاساءة ماكان يحسن منه قبل هذا الاعتذار، واذا كان هذا الاعتذار هو التوبة في المعنى، وانما يختص باسم الاعتذار اذا كان واقعاً من اساءة بعضنا الى بعض ويسمى توبة اذاً ومعنى(٢) القبح فقد ثبت أن التوبة مزيلة للعقاب على سبيل الوجوب.

قلنا: و من سلّم لكم أن المعتذَر اليه وان غلب في ظنه صدقه يقبح من المُساء اليه ذمه حتى بنيتم على ذلك وجوب قبول التوبة. وقد تكلمنا على نظير هذه الطريقة حيث ادعيتم بقبح الذم بكسر القلم لمن عليه النعم الكثيرة، وقلنا: إننا نخالف في ذلك ولا نسلّم صحته، فان ادّعوا الضرورة في الموضع الذي خالفنا فيه، والضرورات(٣) لا تختص ويجب اشتراك العقلاء فيها. ولئن جاز لهم أن يدّعوا الضرورة فيما يخالف فيه، ادّعينا الضرورة في حسن الذم (٤) المعتذر، وان خالفونا في ذلك.

و ليس يمتنع أيضاً أن نقول على هذه الطريقة: لو كان ذم المسيئ بالاعتذار قد سقط ويبطل لما حسن متى يذم على هذا الاعتذار و ودّ أنه لم يفعله أن يذمه على تلك الاساءة التي يقدم الاعتذار عنها، فلما حسن بلاشك ممن أنصف اذا ندم على اعتذاره أن يذمه على الاساءة المتقدمة، علمنا أن الذم ماسقط بالاعتذار، لأنه لو سقط لماعاد.

و بعد، فكيف يجوز أن يسقط شيء عند شيء، ولا وجه يقتضي سقوطه

---

(١) الزيادة من م.

(٢) كذا.

(٣) لعل الصحيح «فالضرورات».

(٤) في م «في حسن ذم».

به. وهَبهم تعلّلوا في سقوط الثواب بالعقاب والعقاب بالثواب، لما طالبناهم بالوجه المقتضي لذلك، بأن يقولوا: بأن الثواب يقارنه التعظيم، والعقاب يقارنه الاستخفاف، والتعظيم والاستخفاف متنافيان ولا يجتمعان. واذا كنا قد بيّنا بطلان ذلك من أين لهم مثل هذا التعلّل في التوبة اذا لم يذهبوا الى أنها تسقط العقاب بزيادة ثوابها، وأيّ تنافٍ بين التوبة نفسها ومايجري مجرى التنافي وبين عقاب الذنوب؟

فان استدلوا على أن التوبة تُسقط العقاب من جهة الوجوب، بأن التوبة تجب عقلاً، ولا وجه لوجوبها في العقل إلا اسقاط العقاب، لأنه لايجوز أن يكون وجه وجوبها استحقاق الثواب، لأن النفع لايدخل الفعل في الوجوب.

قلنا: و من أين أن التوبة تجب عقلاً، و ما أنكرتم أن يكون وجه وجوبها كونها لطفاً في ترك القبيح وفعل الواجب، وانما علم ذلك بالسمع كما علم في أمثاله، واذا علم بالسمع أن الله تعالى يتفضل عندها بازالة العقاب لأنها قد صارت طريقاً الى ازالته، ولا فرق بين أن يزول العقاب عندها وجوباً أو تفضلاً في أنها تجب ليزول العقاب بها عن مستحقه.

فان قيل: اذا ذهبتم الى أن التوبة إنما يزول العقابُ عندها تفضلاً، وانكم إنما علمتم ذلك بالسمع والاجماع، فما التوبة التى تعلمون(١) بالسمع أن الله تعالى يتفضل باسقاط الذنوب عندها.

قلنا: يجب أن تكون التوبة التى يقطع على أنّ الله تعالى يسقط عندها العقاب، هي الندم على الفعل القبيح، والعزم على أن لا يعود الفاعل الى فعله في القبح.

و إنما قلنا ذلك لأن هذه التوبة هي التى أجمع المسلمون بلاخلاف بينهم

---

(١) في النسختين «تعملون».

على أن العقاب يسقط عندها، فأما اذا قارن الندم العزمُ على أن لا يعود الى مثله في وجه القبح أو في العظم وزيادة العقاب، فبين الامة خلاف في أن العقاب يسقط هاهنا: فمنهم من يذهب الى سقوطه(١) وهو أبوعلي ومن وافقه، ومنهم من يذهب الى أنه لا يسقط وهو أبوهاشم وأصحابه.

و إنما ساغ اختلاف القوم في سقوط العقاب عند هذه المواضع، لأنهم ذهبوا الى أن التوبة توجب اسقاط العقاب، فيجب أن يكون العزم متناولاً لجهة استحقاق العقاب من القبح المجرد أو وجه القبح. واذا كنا قد بيّنا أن التوبة لا تزيل العقاب وجوباً وعلى سبيل المنافاة، وانما بالسمع علمنا أن العقاب يزول عندها، فيجب أن يُقطع على أن العقاب يزول في الموضع الذي اجتمعت الامة على زواله فيه، وهو الموضع الذي ذكرناه، ولا يتعداه الى غيره مما لم يقطع على زوال العقاب فيه.

(١) في النسختين «الى سقوط».

باب

الكلام في النبوات

فصل

(في معنى قولنا رسول و نبيّ)

اعلم أن معنى وصفنا للرسول في أصل اللغة بأنه «رسول» أن مرسلاً أرسله، ومن جهة التعارف لابدّ من اشتراط قبول المرسل، لأنهم لا يكادون يسمّونه رسولاً بأن يرسله المُرسل من غير أن يعلموا منه القبول لذلك.

و هذه اللفظة وان كانت من جهة اللغة لا تفيد أنه رسول الله تعالى، فاطلاقها بالتعارف يقتضي الاختصاص بالله تعالى. ولهذا اذا أطلقوا «قال الرسول كذا» لم يفهم منه إلا رسول الله تعالى، وجرى مجرى اطلاق عاصٍ في اختصاصه بعاص الله تعالى.

فأما وصفه بأنه «نبي» فان كان مهموزاً فهو من الانباء والاخبار، وان كان مشدداً بغير همز فهو من الرفعة وعلوّ المنزلة مأخوذ من النباوة.

و ليس يمتنع وصف الرسول بأنه «نبيء» بالهمز وغير الهمز، لأن معناهما معاً مطرد فيه. لكن مع القصد الى التعظيم لابدّ من ترك الهمز.

و ليس كل رفيع القدر يوصف بأنه «نبيء» بل يختص اطلاق هذه اللفظة في من علت منزلته لأجل تكفله بأداء الرسالة وعزمه على القيام بها.

و الأولى أن يكون هذا اللفظ مختصاً بمن كان هذه صفته من البشر، بخلاف ماقاله قوم من أن الملائكة توصف به.

و اطلاق لفظ «نبي» بالهمز و غيره يختص من تحمل رسالة الله تعالىٰ دون غيره كما قلنا في اطلاق لفظة «رسول».

فصل

(في بيان وجه حسن بعثة الانبياء صلوات الله عليهم)

اعلم أنه(١) غير ممتنع أن يعلم الله تعالىٰ أن في أفعال المكلَّف ماإذا فعله اختار عنده فعل الواجبات العقلية أو الامتناع من القبائح العقلية، وفيها ما اذا فعله اختار فعل القبيح أو الاخلال بالواجب، واذا علم الله تعالى ذلك فلابدّ من إعلام المكلف به ليفعل ما يدعوه الى فعل الواجب ويعدل مايدعوه الىٰ فعل القبيح، لأن اعلامه بذلك من جملة ازاحة علته في تكليفه. واذا كان تمييز مايدعو من أفعاله أو يصرف لاٰ سبيل له اليه باستدلاٰل عقلي، ولم يحسن أن يفعل الله تعالى له العلم الضروري به، فتجب بعثة من يُعلِمه بذلك.

و هذا الوجه خاصة هو الذي نقول فيه: إن البعثة اذا حسنت له وجبت، وان الوجوب اذاً لاٰ ينفصل(٢) من الحسن.

و الذي يدل على أن العلم بأحوال هذه الافعال في كونها ألطافاً لاٰ يعلم ضرورة، ما دللنا به على أن المعرفة به تعالى لاٰ تكون ضرورة وان وقوعها من كسبنا أدخل في كونها [لطفاً](٣).

و أيضاً فلا يصح أن نعلم أحوال هذه الافعال في كونها ألطافاً إلا مع العلم بذاته تعالى، فهو كالفرع عليه. ولاٰ يصح في الفرع أن يكون العلم به ضرورياً والعلم بالاصل مكتسباً.

و غير ممتنع أن يبعث الله تعالى الرسول لتاكيد ما في العقول وان لم يكن

---

(١) في النسختين «أن».

(٢) ليس بواضح في م.

(٣) الزيادة من م.

معه شرع، والى ذلك ذهب أبوعلي.

و ليس يُفسِد هذا الوجه ما لا يزالون يقولونه من أن ذلك عبثٌ، لأن مافي العقول يغني عنه، أو قولهم إن ذلك يقتضي أن لايجب النظر في معجز هذا النبي، ولا يحسنُ اظهار معجز لا يجب النظر فيه.

و ذلك أنه غير ممتنع أن يعلم الله(١) تعالى أنه اذا دعا الى مافي العقول على سبيل التأكيد أطاع عند دعائه من كان لا يطيع، فيخرج من أن يكون عبثاً الى أن يَصير واجباً. وأيّ فرق في وجوب البعثة بين أن يأتي النبي بشرع هو لطف، أو يكون دعاؤه الى مافي العقل نفسه هو اللطف، ولو لم يكن في دعائه لطف لم يكن عبثاً اذا كان على سبيل التأكيد، ويجري مجرى ترادف الادلة.

و أمّا وجوب النظر في المعجز فحاصل على ماقلنا اذا كان دعاؤه لطفاً الى مافي العقل، ولو لم يكن كذلك لم يجب ما قالوه، فانه غير مسلّم لهم أن المعجز لا يحسن اظهاره إلا مع وجوب النظر فيه. وذلك منقسم، لأنه اذا دعا المكلف الى أمر واجب لا يقوم فيه غيره مقامه كان النظر في معجزه واجباً، وان لم يكن الامر على ذلك حسن النظر في ذلك المعجز وان لم يجب.

و قولهم: هذا الوجه يؤدّي الى جواز اظهار المعجزات على أيدي الصالحين ومن ليس بنبي. قلنا: ذلك عندنا(٢) جائز، وسيأتي الكلام فيه.

و غير ممتنع أن يبعث الله تعالى نبيّاً بلاشرع، ويكون العلم بأنه نبيّ نفسه لطفاً ومصلحةً لنا. وجائز أيضاً أن يبعث الله تعالى من يخبرنا بالقطع على عقاب العُصاة، فان العقول تجوّز ذلك بالعفو، فاذا ورد نبيّ بأنه يستوفى فقد استفدنا منه ما كنا لا نعلمه بعقولنا.

---

(١) في هـ «أن لم يعلم الله».

(٢) في النسختين «عند».

و رأيت جماعة من محصّلي شيوخ أصحاب أبي هاشم يجيزون ذلك.

و ليس يمتنع أيضاً أن يحسن البعثة وان لم تجب اذا بعث الرسول لتعريفنا بين السموم والاغذية وليوقفنا على اللغات التي يتخاطب بها، لأن الإعلام بالفرق بين السمّ والغذاء ـ وان لم يكن واجباً على ماذكر في الكتب، وأن العلم به يمكن بالتجارب والعادات ـ فقد يحسن الاعلام ويكون ذلك وجهاً لحسن البعثة وإن لم تكن واجبة. وكذلك القول في اللغات أنها وان جاز أن تكون بالمواضعة ويستغنى بها عن التوقيف. فليس بممتنع أن يقوم التوقيف مقام المواضعة.

و على مذهب أبي هاشم في قطعه على أن أُصول اللغات لا تكون توقيفاً وانما تكون مواضعة. يستمر هذا الوجه، بأن يقال: اذا تقدمت مواضعة على بعض اللغات فجائز فيما يأتي بعدها من اللغات المختلفة أن تكون توقيفاً وجائز أن تكون بمواضعة، فلا يمتنع أن يأتي النبي بالتوقيف على ذلك.

و ليس يجوز أن يكون وجه حُسن بعثة النبي ما في المعرفة بنبوته من الثواب على سبيل التعريض للنفع، وذلك أن الفعل لا يجوز أن يجب إلا لوجه وجوب معقول، وما ليس بواجب في نفسه ولا له وجه وجوب معقول لا يُستحق عليه ثواب.

و ليس لأحد أن يجعل وجه حسن البعثة: أنّ الرسالة مستحقة بعمل للرسول تقدمها. وذلك أن هذا الوجه لوصحّ لم يؤثر فيما قصدناه من الردّ على منكري بعثة الرسل من البراهمة. وليس مع ذلك بصحيح، لأن الثواب على الاعمال الشاقة لا يكون إلا نفعاً(١) محضاً، وتكليف الرسالة إلزام لمافيه مشقة وكلفة، فصفته منافية لصفة الثواب.

---

(١) في هـ «إلا نفياً».

على أن القول بأن تكليف الرسالة مستحق يقتضي وجوب بعثة الرسل، وان لم يكن في ارساله فائدة لأحد من تحمل شرع، ولا غير ذلك من الوجوه المتقدمة. لأنه غير ممتنع أن يخلو المعلوم من ذلك، ويستحق بعض المكلفين بأعماله الرسالة، فيجب ارساله على كل حال جزاءً على عمله.

و من شُبهة البراهمة قولهم: لا يخلو الرسول من أن يأتي بما هو موافق لما في العقول، أو بما هو مخالف له، فان كان الاول فالعقل مغنٍ عنه، وان كان الثاني فما يخالف العقل قبيح.

و الجواب عن ذلك: أن الشرع انما يرد بتفصيل مافي العقل جملته، فهو موافق في المعنى وغير مخالف له، لأن العقل دال على طريق الجملة على أن مادعا الى القبيح فهو قبيح وماصرف عنه فهو واجب، فاذا ورد(١) السمع في فعل بعينه بأنه داعٍ الى القبيح علمنا بالعقل قبحه، وكذلك اذا ورد السمع بأنه صارف عن قبح علمنا وجوبه. فلو انكشف لنا بالعقل وبغير سمع ماكشفه لنا السمع لعلمنا بالعقل، وما نعلمه بالسمع عند السمع فلا مخالفة بين العقل والسمع، وانما يكون مخالفاً لو نفى السمع حكماً ثابتاً في العقل وأثبت حكماً منتفياً فيه، وليس الامر على ذلك.

و ليس كشف السمع عن تفصيل هذه الامور إلا كشف العادات والتجارب والاخبار عنها. ألا ترى أن العقل لمّا دلّ على وجوب تجنّب المضار على الجملة ودلّ على قبح الظلم من طريق الجملة، ورجعنا في حصول الضرر في بعض الافعال الى عادة أو تجربة أو خبر لم نكن بذلك مخالفين لما في العقل، وكذلك اذا رجعنا في كون الضرر ظلماً الى طريقة من الاعتبار ليست مجرد العقل لم يكن ذلك مخالفاً للعقل.

---

(١) في هـ «فان أورد».

و من شبههم قولهم: إن الصلاة والصوم والطواف بالبيت قبيح في العقل، وما هو قبيح فيه لا يتغير حاله كالظلم والكذب.

و الجواب عن ذلك: أن قبائح العقل على ضربين: فضرب لا يتغير قبحه كالكذب والظلم، لأن وجه القبح هو كونه كذباً أو ظلماً. والضرب الاخر يجوز أن يتغير، فيخرج من حسن الى قبح، كالضرر(١) الذي(٢) متى عري عن استحقاق ونفع ودفع ضرر كان قبيحاً، ومتى حصل فيه بعض هذه الامور كان حسناً، فلم يجر مجرى الظلم في أنه قبيح على كل حال.

الصلاة و الصوم و الطواف انما يقبح في العقل اذا خلا من منفعة وغرض، فاذا عرض في ذلك نفع وغرض صحيح كان حسناً، فالسمع انما ورد في هذه الافعال لنا منافع ومصالح، ولو علمنا بالعقل أن لنا فيها منافع لعلمنا به حُسنها.

و من شبههم قولهم: كيف يكون الصلاة مثلاً لطفاً في ردّ الوديعة ولا تناسب بينهما.

و الجواب عن ذلك: أن اللطف في الشيء ليس بواجب أن يكون بينه و بينه مناسبة ومجانسة ظاهرتان لنا وان كان لابدّ من حيث كان داعياً لنا اليه وباعثاً عليه من مناسبة. وليس يجب أن نعلم وجه كون الشيء داعياً على سبيل التفصيل، ولا أن نعلم أيضاً الى شيء يدعو من الواجبات تفصيلاً، بل يكفي أن نعلم أنه تعالىٰ لم يوجب هذا الفعل الشرعي إلا وله وجه وجوب، إمّا صرف عن قبيح أو دعاء الى الواجب. وتفصيل ذلك غير واجبٍ علمه.

***

---

(١) لعلّ الصحيح «كالضرب».

(٢) في النسختين «التي».

فصل

(في بيان وجه دلالة المعجزات على النبوات)

اعلم أن لفظة «معجز» تنبئ في أصل اللغة عمّن جعل غيره عاجزاً. والقديم تعالىٰ هو المختص بالقدرة على الاعجاز والاقدار، فالمراعى هذه اللفظة في العرف دون أصل اللغة.

و معنى قولنا «معجز» في التعارف مادل على صدق من ظهر عليه واختصّ به، وانما يدل على ذلك بشرائط: الاول أن يكون من فعله تعالىٰ، والثاني أن ينتقض به العادة المختصة بمن ظهر المعجز فيه، والثالث أن يختص بالمدّعي على طريقة التصديق لدعواه.

و إنما قلنا «أن يكون من فعله تعالى» ولم نقل «أو مايجري مجرى فعله» على مايمضى في الكتب، لأن المدّعي انما يدّعي على الله تعالىٰ يصدقه بما يفعله، فيجب أن يكون الفعل القائم مقام التصديق ممن طلب منه التصديق، وإلا لم يكن دالاً عليه، وفعل المدعي كفعل غيره من العباد في أنه لايدل على التصديق، وانما يدل على فعل من ادّعى عليه التصديق.

و قول من يقول: إن القرآن لو كان من فعل النبي صلّى الله عليه وآله لدل على صدقه كما يدل وهو من فعله تعالىٰ، ونقل الجبال وطفر البحار يدلّان على النبوة وان كانا من فعل مدّعي النبوة. ليس بشيء، لأن القرآن لو كان من فعله صلّى الله عليه وآله وخرق العادة لكان المعجز في الحقيقة الواقع موقع التصديق هو اختصاصه تعالى له بالعلوم التي تمكّن بها من القرآن وفعلها فيه صلّى الله عليه وآله، و في نقل الجبال وطفر البحار المعجز على الحقيقة هو الإقدار بالقُدَر الكثيرة الخارقة للعادة على تلك الافعال دون الافعال أنفسها.

و أما الطريق الى العلم بأنه من فعله تعالى، فهو بأن يكون من جنس

لايقدرعليه العباد كالحياة والجسم، أو يقع على وجه مخصوص لا يقدر على ايقاعه عليه العباد، كنقل الجبال وفلق البحر، والكلام الخارق للعادة بفصاحته.

و أمّا اشتراطنا أن يكون خارقاً للعادة فهو لأنه اذا لم يكن كذلك لم نعلم أنه مفعول لتصديق المدّعي، وجوّزنا أن يكونفعل بمجرى العادة. ألا ترى أن المدّعي للنبوة لوجعل دلالة صدقه طلوع الشمس من مشرقها وطلعت منه، لم يكن ذلك دلالة على صدقه، ولو جعل دلالة صدقه طلوعها من المغرب فطلعت كذلك لدلت من هذا الوجه، ولا فرق بينهما إلا ماذكرناه.

و أما الطريق الى معرفة كونه خارقاً للعادة، فهو أن العادات معلومة مستقرة بين العقلاء، وطريق علمها المشاهدة أو الاخبار، وقد علم العقلاء أن العادة ماجرت بطلوع [الشمس](١) من المغرب، ولا بخلق ولد من غير ذكر وانثى، فاذا انتقض ذلك وتغير فهو خرق عادة.

و لابدّ من أن تكون العادة مستقرة جارية، فيحدث ماينقضها. ولهذا لا يجعل ابتداء العادات وافتتاحها من باب خرق العادة.

و العادات قد تكون عامة وقد تكون خاصة، وقد تكون عادة بعض أهل البلاد جارية بماهو نقض لعادة غيرهم، فلهذا قلنا: إن المعتبر هو انتقاض عادة مَن تلك العادة عادة له.

و أما الوجه في كون المعجز متعذّر الجنس أو الصفة المخصوصة على العباد، فهو لأنا متى لم نعلم كذلك لم نثق بأنه من فعله تعالى، وجوّزنا أن يكون من فعل غيره، وقد بينا أن المعجز لابدّ من أن يكون فعله تعالى.

و إنما سوّينا في المعجز ودلالته على الصدق بين أن يتعذر جنسه على العباد

---

(١) الزيادة منالاقتضاء السياق.

وبين أن يتعذر صفته، بخلاف ماذهب اليه قوم من المُبطلين من أن المعجز لايكون إلا متعذّر الجنس علينا، مَن قيل إن الذي يتعذر الجنس علينا إنما دل من حيث انتقاض العادة به، لا من حيث كان جنسه مختصاً به تعالىٰ، فيجب فيما كان مقدوراً لنا اذا وقع على وجه خارق للعادة أن يدل، لمشاركته الاول في وجه الدلالة.

و أما وجه اشتراطنا اختصاص المعجز بالمدعي، فهو لأنا بذلك نعلم تعلقه بدعواه،، وأنه تصديق لها، وإلا جوّزنا مع عدم المطابقة والاختصاص أن لا يكون تصديقاً لهذه الدعوى.

و الطريق الى العلم باختصاصه به أن نعلم مطابقته لدعواه. فاذا قيل: اللّهمّ إن كنت صادقاً في دعوىٰ رسالتك فصدّقني بأن تطلع الشمس من مغربها، فطلعت كذلك. وهذا غاية المطابقة للدعوى، فجرى مجرى أن يصدّقه بكلام يتضمن التصديق نعلم أن كلامه تعالىٰ خاصة.

و الذي يبين ذلك أنه لا فرق فيمن ادعى أنه رسولُ غيره منا، بين أن نعلم أنه صدّقه(١) بأن يقول له صدقت مصرّحاً، وبين أن يقول المدعي إن دلالة صدقي عليه أنه يفعل كذا وكذا، ويشير الى فعل ماجرت عادة المدعي عليه بأن يفعله، فيقع منه على حسب ما التمسه المدعي.

و ليس يفرق بين الامرين: أن التصديق بالقول مما تقدمت المواضعة عليه وأنه صريح للتصديق، ولا مواضعة في هذا الفعل الملتَمَس الذي ليس بكلام. وذلك لأن الكلام وان كانت المواضعة متقدمة عليه، فهاهنا في الموضع الذي ذكرناه مايجري مجرى المواضعة، وهو طلب شيء مخصوص وفعله على الوجه المطلوب، وهذا يجري مجرى المواضعة المتقدمة في أنه دال على صدق المدعي،

---

(١) في هـ «أن صدقه».

لأنه لا فرق على مابينا بين تصديق أحدنا لغيره بالقول الموضوع للتصديق، وبين أن يلتمس منه فعلاً مخصوصاً فيوقعه على حدّ ما التمسه.

و ليس لأحد أن يفرق بين الموضعين: بأن أحدنا يعلم قصده بفعله الواقع عقيب الدعوى الى التصديق ضرورة، وليس كذلك القديم تعالىٰ. وذلك أنه قد يجوز أن لا يعلم قصد أحدنا ضرورة الى التصديق، ويفعل مايطابق الدعوى من تصديق بكلام أو فعل مخصوص على ما اُلتمس منه، فيعلم أنه مصدّق وإلا كان فعله قبيحاً.

و ليس لأحد أن يقول: جوّزوا أن يكون الله تعالىٰ إنما فعل الامر الخارق للعادة عند دعوى المدعي، لا لتصديقه بل لمصلحة أو لوجه غير التصديق.

قلنا: ما تجويز ذلك في القبح [إلا] كتجويز أن يصدّق تعالىٰ مدعي الرسالة عليه بالكلام الموضوع للتصديق، ويعلم أنه كلامه تعالىٰ، ثم لا يريد التصديق به بل لمصلحة اخرى، ولهذا يقبح من أحدنا أن يقول لغيره وقد ادّعى رسالته صدقت، أو يفعل ما التمس أن يصدّقه به ويريد بذلك وجهاً آخر. ولو قال انما أردت بقولي «صدقت» عقيب دعواه تصديق الله تعالىٰ أو تصديق صادق غير هذا المدعي، لم ينجه ذلك من أن يكون قد فعل قبيحاً يستحق به الذم.

و اعلم أنّه ليس بواجب في مدّعي النبوة أن يعين مايلتمسه من دلالة صدقه، بل يجوز أن يلتمس دلالة على صدقه على الجملة، فاذا فعل عقيب ذلك ما يكون خارقاً للعادة دلّ على صدقه كدلالة المعين.

و الوجه الجامع بين الامرين: أن كل واحد منهما لا يحسن أن يفعل عقيب هذه الدعوى لا على سبيل المطابقة لها، وليس يجب في مدّعي النبوة أن يكون طالباً بالقول الصريح دلالة التصديق له، بل نفس ادّعائه للرسالة ودعائه الخلق الى تصديقه في ضمنه، ومفهوم منه على مجرى العادة طلب

مايكون دلالة صدقه، فان عيّن مايطلبه فذلك له، وان ادعى ولم يطلب صريحاً شيئاً فهو بالادّعاء طالبٌ في المعنى لنابين يديه(١) ويدل على صدقه.

فصل

(في جواز ظهور المعجزات على أيدي غير الانبياء صلوات الله عليهم)

الذي يذهب اليه أصحابنا أن المعجزات يجوز ظهورها على أيدي الائمة عليهم السلام، ويجب ذلك في بعض الاحوال، ويجوز ظهورها على أيدي الصالحين وأفاضل المؤمنين.

و ذهب كل من خالف من فرق الامة ـ سوى أصحاب الحديث ـ الى أن المعجزات لا يجوز ظهورها إلا على [أيدي](٢) الانبياء خاصّة.

و الذي يدل على صحّة ماذهبنا اليه: أن المعجز انما يدل على صدق دعوى يطابقها، فان ادّعى مدّعي النبوة فالمعجز دال على نبوته، وان ادّعى امامة فكذلك، وان ادّعى صلاحاً وفضلاً فانما يدل على صدقه في ذلك. فلابدّ من دَعْوى صريحة أو مستفادة في الجملة.

و أيضاً فان ظهور المعجز على يد الامام أو الصالح ليس بوجه قبح، ولا ممّا يجب أن يقارنه وجه قبح. فعليه وانما قلنا ذلك لأنه ليس بكذب ولا ظلم، ولا مختصّ بشيء من وجوه القبح المعقولة. ومن ادّعى أنه مفسدة، أو يقترن به وجه قبح. فعليه الدلالة. وسنتكلم على مايدعونه من التنفير، اذا اعترضنا مايستدلون به.

فاذا صحت هذه الجملة ولم يمتنع أن يعرض في اظهار المعجز على غير النبي صلّى الله عليه وآله مصلحة أو فائدة فيحسن الاظهار، ولا يجب القطع على

---

(١) كذا ولا تستقيم العبارة.

(٢) زيادة منا لاقتضاء السياق.

القبح.

و قد استدل أبوهاشم على أن المعجزات لا تظهر على غير الانبياء عليهم السلام بأن المعجز يدل على النبوة على وجه الابانة والتخصيص بخلاف الوجه الذي يدل عليه سائر الادلة، ودل على أن المعجز يدل على هذا الوجه الذي ذكره لوجوب ظهور المعجز على يد النبي صلّى الله عليه وآله. وليس بواجب في الادلة الباقية مثل ذلك، لأنه لا يمتنع أن يكون بعض القادرين قادراً، فان لم يقم دليل على أنه بهذه الصفة نعلم بهذه الجملة أن وجه دلالة المعجز يخالف باقي الادلة.

و استدل أيضاً على أنها تدل من طريق الابانة بأن المعجزات اذا كثرت خرجت من أن تكون أدلة على النبوة، فباقي الادلة مع الكثرة لا تخرج من وجه دلالتها،ألا ترى أن مادل على أن القادر قادر لا يخرج من أن يكون دليلاً على ذلك بالكثرة.

و الجواب عما ذكره أولاً أن يقال له: إنما وجب ظهور المعجزات على يد الانبياء صلوات الله عليهم لأنهم متحملون من مصالحنا ما لابدّ من أن نقف عليه، فيجب الظهور لهذا الوجه، وباقي مدلول الادلة ليس بواجب العلم به والوقوف عليه، فلم نصب الدلالة فيه. فلهذا الوجه اقترن الامران لا لما ذكره أبوهاشم من الابانة.

على أن في بعض مدلولات الادلة ما يجب ثبوت الدلالة عليه وان لا يعرى من دلالة. ألا ترى أنا نقول: إنه لو كان للجوهر حال هو عليها سوى أحواله المعقولة لوجب أن يكون على ذلك دليل ولو وجبت علينا صلاة سادسة وصوم شهرثان(١) لوجب أن يدل على ذلك دليل، ولم يدل مفارقة ماذكرناه

---

(١) في هـ «و صوم شهرين».

لسائر الادلة ومساواته، لدلالة المعجز على أنه يدل من طريق الابانة.

فأما الكلام على ما ذكره ثانياً فهو: أن كثرة المعجزات يخرجها عن انتقاض العادة بها وتلحقها بالمعتاد، فيخرج عن وجه الدلالة على النبوة، لأن الشرط في دلالتها أن تكون خارقة للعادة، وليس كذلك باقي الادلة، لأن كثرتها وتواليها وترادفها لا تنقض وجه دلالتها. ألا ترى الى أن مادل على كون القادر منا قادراً لا يتغير دلالته بالكثرة والتوالي، لأنها لا تغير وجه الدلالة.

و بعد، ففي الادلة ما يدل قدر منها على مدلوله ولا يدل أقل منه عليه. ألا ترى أن(١) مادل على أن كون القادر عالماً من الافعال المحكمة لا يساوي كثيره لقليله، وكذلك مايكون معجزاً أو خارقاً للعادة من الافعال لا يساوي قليله كثيره.

و ليس يجب اذا لم يساو ذلك ما يدل قليله وكثيره من الادلة على كون القادر قادراً والحيّ حياً، أن يختلفا في وجه الدلالة ويكون أحدهما دالاً من طريق الابانة(٢) فكذلك مايتعلق به أبوهاشم.

و يمكن أن يقال لأبي هاشم: اذا سلّمنا تبرعاً أن المعجزات تدل من طريق الابانة أن المعجز انما يدل على ابانة صادق في دعواه من مدّع غير صادق، فان كان مدعياً لنبوة وصُدّق بالمعجز علمناه نبيّاً، وان ادعى الامامة وصُدّق بالمعجز علمناه اماماً، وان ادعى الصلاح وصُدّق بالمعجز علمناه صالحاً. فلا يلزم على هذا أن يظهر على كل صالح وان لم يدّع الصلاح، لأنه انما أبان الصادق المدعي من مدّعٍ غير صادق، فلا يلزم نفي الصلاح عن كل من لم يظهر عليه اذا لم يدّعه.

فان قيل: فيلزم على هذا وجوب ظهور، على الائمة كلهم، لدعوى الجميع

---

(١) في م «الى أن».

(٢) أضيف في هـ «أن المعجز انما» وهو خطأ.

الامامة، وعندكم أن فيهم من لم يظهر معجزة عليه وان كان اماماً، وفي هذا نقض ماذكرتموه.

قلنا: المعروف من مذاهب القوم الذين يذهبون الى ظهور المعجزات على أيدي الائمة عليهم السلام أنه لم يخل إمام من معجزة في وقت ماتقدم أو تأخر، فلو سلمنا خلو امام من معجزة لم يجب نفي كونه اماماً لنفي المعجزة. اذا سلّمنا أن دلالة المعجز على وجه الابانة، لأنه وان خلا امام من معجزة ـ وهي دلالة امامته ـ فلم يخل من نص يقوم في الدلالة مقام المعجز، فلا يجب بنفي المعجز نفي الامامة اذا قام غيره مقامه. ألا ترى أن المعجز وان أبان النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم من غيره، فلا يجب القطع على أن من لا معجزة له من الانبياء عليهم السّلام ليس بنبي. لأنه غير ممتنع أن يقوم نصّ النبي على نبي مقام المعجزة في الدلالة على صدقه.

فان خولفنا في ذلك فلا وجه لانكاره، لأن نصّ النبي دليلٌ يُوجب العلم، كما أن المعجز دليل يوجبه. فأيّ فرق بين أن يعلم كونه نبيّاً بالمعجز وبين أن يعلمه بالنص وهما متساويان في ايجاب الفعل؟

فاذا قيل: اذا نصّ نبي على نبي فنبوة الثاني علمناها بمعجز النبي الاول لأنها مستندة اليه.

قلنا: المعجزة الاولى انما تدل على صدق النبي الاول لوقوعها عقيب دعواه وتعلقها به، ولا تعلق لها بالثاني ولا بدعواه، فكيف يدلّ على نبوته.

فان قنعوا بهذا التخريج خرجنا مثله، فقلنا: إن نصّ النبي صلّى الله عليه وآله على الامام يقوم مقام المعجزة للامام، لأن امامته مستندة الى صدق النبي صلّى الله عليه وآله ومعجزه، فكأن الامامة معلومة هنا بالمعجز الاول.

و قداستدل أبوهاشم بطريقة أُخرى اعتمدها أصحابه فقالوا: تجويز اظهار المعجزات على يد غير الانبياء يقتضي النفور عن النظر في معجزات الانبياء

وفسّروا النفور الذي ادّعوه بأن النظر في معجزات الانبياء انما وجب للخوف من فوت معرفة المصالح التي نعلمها من جهتهم، واذا جوّزنا ظهورها على من لا مصلحة لنا معه بطل الخوف وارتفع وجوب النظر.

و هذا ليس بشيء يعتمد مثله، لأن الخوف على ماذكر هو جهة وجوب النظر في المعجز، ومع تجويز كون من ظهر عليه اماماً أو صالحاً لا يرتفع هذا الخوف، لأن التجويز معه لا يكون نبياً متحملاً لمصالحنا ثابت، وما تجويز كونه صالحاً أو اماماً إلا كتجويز كونه كاذباً منحرفاً، فاذا كان تجويز كذبه لا يمنع من وجوب النظر فيما أظهر، فكذلك لا يمنع من وجوب هذا النظر تجويز كونه صالحاً أو اماماً.

و بعد، فان المدّعي إما أن يدعي نبوّة مصرّحاً بها، فهذا لا يجوزأن يكون صادقاً ليس بنبي، بل لا يدل إما أن يكون صادقاً فيكون نبياً، أو يكون كاذباً فيلزم النظر فيما يظهر على كل حال، لأن الخوف ثابت. وان كان المدّعي يدعي كونه صالحاً، ولا لطف لنا في المعرفة بصلاحه ولا منفعة في الدين، فهو إما أن يكون كاذباً أو صادقاً صالحاً، ولا يمكن أن يكون مع صدقه نبيّاً، فلا خوف هاهنا من ترك النظر في معجزه، ونحن مخيرون بين النظر فيه و تركه.

فأما مدعي الامامة فلنا(١) في العلم بامامته مصالح دينية، وربما كان قول الامام حجة في بعض الشرائع على وجه لا يعلم ذلك الشرع إلا من جهته، على ما سنبيّنه في كتاب الامامة بمشيئة الله وعونه. فاذا ادعى الامامة فلابدّ من النظر في معجزه، لأن الخوف من فوت المنافع الدينية ثابت، فيجب النظر فيما يظهره كما يجب مثل ذلك في النبي صلّى الله عليه وآله.

---

(١) في النسختين «فأما يدعى الامامة قلنا».

فان قيل: جوّزوا ظهور المعجز على يد الكافر اذا صدق في بعض إخباره وادعى صدقه فيه وطلب دلالة [على صدقه](١).

قلنا: لا يجوز ذلك، لأن المعجز وان دلّ على صدق الدعوى التي يطابقها، فلابدّ من اقتضائه تعظيم من ظهر على يده ومن أجله وعلوّ منزلته في الدين وبرفعته، واذا كان الكافر لاحظ له في الدين ولا ثواب لم يجز أن يظهر على يده مايدل على أنه على صفة وليس عليها.

فان قال: جوّزوا أن يظهر على يد الفاسق، فان الفاسق على مذاهبكم معشر المرجئة وان استحق الاستخفاف بفسقه فانه يستحق التعظيم والاجلال بايمانه وطاعاته.

قلنا: ليس يمتنع على الاصول الصحيحة أن نجيز ذلك اذا لم يعرض فيه وجه من وجوه القبح من استفاد(٢) وغيره، وليس يجب اذا جوّزنا ذلك أن يلزم ظهوره على يد المتهتكين في المعاصي المدمنين على فعل القبائح والدنايا وان كان معهم محض الايمان، وذلك لأنا قدبينا أن المعجزات تدل مع الصدق في الدعوى على علوّ منزلة صاحبها في الدين، وتقدم قدمه فيه عندالله تعالى، ومن ذكرت حاله من أهل القبائح والسخايف لا منزلة له في الدين عالية ولا رتبة رفيعة، فكيف يظهر على يده مايقتضي ذلك. والفرق بين ما أجزناه وامتنعنا منه واضح لا يشكل على منصف.

فصل

(في أن الانبياء عليهم السّلام لايجوز شيء من المعاصي قبل النبوّة ولابعدها)

عندنا أنه لا يجوز على الانبياء عليهم السّلام فعل قبيح في حال النبوة ولا

---

(١) الزيادة من م.

(٢) كذا، و لعل الصحيح «من استفساد».

فيما تقدمها، ولا يجوز عليهم كبير الذنوب ولا صغيرها.

و قالت المعتزلة و من وافقها من الزيدية وغيرهم: ان الكبائر لايجوز عليهم قبل النبوة ولا بعدها، وجوّزوا الصغائر في الحالين بعد ألّا تكون مستخفة من ذلة.

و أجاز الحشوية وأصحاب الحديث عليهم الكبائر سوى الكذب في حال النبوة، وجوّزوا الجميع قبل النبوة.

و قد أشبعنا الكلام في هذا الباب في كتابنا الموسوم بتنزيه الانبياء والائمة عليهم السّلام. غير أننا لا نخلي هذا الكتاب من جملة فيه منفعة.

و الذي يدل على أن الكذب لا يجوز عليهم فيما يؤدونه عن الله تعالى هو العَلَم المعجز، لأنه ادعى الرسالة، وأنه صادق فيما يؤديه، فَصُدّق على هذه الدعوى بالمعجز، أمن بهذا التصديق كونه كاذباً فيما يؤديه، لأن تصديق الكذاب لايجوز عليه تعالى.

فأما الكذب فيمالايؤديه و باقي الذنوب فالذي يؤمَن من وقوعها أن تجويزه عليهم صارف عن قبول أقوالهم ومنفّر عنهم.

و لا يجوز أن يبعث من يوجب علينا اتباعه و تصديقه و هو على صفة تنفر عنهم، وقد جنب الانبياء عليهم السّلام الفظاظة والغلظة، [و] الخلق(١) الشنيعة، وكثيراً من الامراض مع حسن ذلك لأجل التنفير، فأولى أن يجنبوا لذلك.

فان قيل: كيف تحكمون بأن تجويز الكبائر منفر و من الناس من أجاز ذلك على الانبياء مع قبوله منهم.

قلنا: ليس المراد بقولنا «انه منفّر» أن الفعل الذي نفّر عنه لا يجوز أن

---

(١) في م «الخلق».

يقع معه(١)، إنما نريد أنه أقرب أن لا يقع، وليس كل صارف عن الشيء نقطع على أن ذلك الشيء لابدّ أن يرتفع عنده، كما ليس كل داعٍ يجب أن تقع عنده ماهو داعٍ اليه. ألا ترى أن قطوب(٢) الداعي للناس الى طعامه وتضجّره وتبرّمه صارف عن حضور طعامه ومنفّر عنه، وان جاز أن يقع معه، وطلاقة وجهه وتبسّمه داعياً الى الحضور. وان جاز أن لا يقع عندها.

و قد يقع في بعض الاحوال القبول من السخيف المتهالك في القبائح وان كان ذلك في نفسه منفّراً، ويرتفع القبول من الناسك المتماسك وان كان ذلك داعياً.

و دليل نفي الكبائر عنهم قبل النبوة ما اعتمدنا من التنفير بعينه، لأن من المعلوم ضرورة أن النفوس الى من لم يرتكب قط الكبائر ـ وان تاب منها ـ أسكن وأقرب الى قبول قوله ممّن فعل ذلك.

و المعوّل ما ذكرناه على العادة والاختيار.

و دليل نفي الصغائر عنهم في حالة النبوة وقبلها هو أيضاً مابيّناه، لأن النفوس الى من لم يُعهَد منه قبيح أسكن والقبول منه أقرب ممن واقع القبائح وباشر الفواحش، وان وقعت مُحبطَة العقاب على مايذهب اليه مخالفونا، لأن ذهاب عقابها بكثرة ثواب فاعلها لا يخرجها من كونها قبائح وذنوباً، مما لو انفرد لاستحق الذم والعقاب.

و لا اعتبار عندنا و عندهم في باب التنفير باستحقاق الذم والعقاب، لأن الكبائر المتقدمة للنبوة بعد وقوع التوبة منها لا يُستحق بها ذم ولا عقاب، ومع هذا فقد منعنا منها لطريقة التنفير، ولأن النفوس مع فقدها أسكن وأقرب الى القبول. وكذلك الصغائر لايخرجها بكونها منفّرة أنه لاذم عليها ولا عقاب اذا

---

(١) كذا، و لعل الصحيح «منه».

(٢) في م «قطور».

كانت في نفوسها قبائح، ومما لو انفرد لاستحق(١) به الذم والعقاب.

فأمّا قولهم إنه لاحظ للصغائر إلا بتنقيص الثواب، ونقصان الثواب غير منفر، لأنه لو نفر لما أخلّ الانبياء بالنوافل، وقد علمنا اخلالهم بها.

و ذلك أن الصغائر وان كانت عندهم ينقص الثواب فهي قبائح، ولو انفردت لاستحق به الذم والعقاب، وليس كذلك الاخلال بالندب.

على أنه يمكن التفرقة بين الاخلال بالنفل وبين الصغائر، وان نقص الثواب عندنا(٢) بأن النفل ينقص معه ثواب لم يتقدر استحقاقه، وانما فات استحقاقه والصغيرة تؤثر في ثواب استقرّ به واستحق به ثم زال وبطل.

و فرق كثير بين فوت ما لم يحصل ولم يستقرّ، وبين الفوت الحاصل المستقر. ألا ترى أن من ولي ولاية جليلة في دين أو دنيا واستقرّت له ينفر عنه عزله عنها، ولا يجري ذلك مجرى من لم يُول تلك الولاية قط.

فان قيل: فبأيّ شيء علمتم أن النبي صلّى الله عليه وآله لا يجوز عليه كتمان ما بعث لادائه؟

قلنا: لأن ذلك مؤدٍّ الى نقض غرض مُرسله، لأن الغرض في ارساله(٣) وصول ماحمّله وكلّفه أداءه الى من هو مصلحة له حتى يكون مزيحاً لعلتهم، فاذا علم أنه لا يؤدّي انتقض الغرض، ولم يكن مزيحاً لعلة المكلفين في معرفة مصالحهم.

و ليس يجري تكليف الرسالة مجرى تكليف غيرها، لأن الغرض في باقي التكاليف تعريض المكلف للثواب وتمكينه من استحقاقه، وذلك حاصل أطاع أو عصى، والغرض في تكليف الرسالة ما يرجع الى المرسَل اليه من العلم الى مصالحهم، فاذا أرسل من يعلم أنه لايؤدي انتقض الغرض وارتفعت

---

(١) في م «لايستحق». (٢) في م «عند». (٣) في هـ «ارسال».

ازالة العلة.

و قد تكلمنا على الايات التي يتعلق بها المبطلون في جواز المعاصي من الانبياء صلوات الله عليهم وبيّنا الصحيح في تأويلها في كتابنا المفرد بتنزيه الانبياء والائمة، وما هوهاهنا عارض غير مقصود لا يكون استيفاء الكلام عليه كاستيفائه بحيث هو الاصل المقصود.

فصل

(الكلام في الأخبار)

انما قدمنا الكلام في الأخبار على الدلالة على نبوة نبينا صلّى الله عليه وآله، لأن دلالة اعجاز القرآن على النبوة مبنية فينا على العلم بالأخبار، لانا نعلم وجود القرآن وظهوره من جهة النبي صلّى الله عليه وآله وتحدي العرب به، وانه لم يعارض على وجه ينقض العادة بالاخبار، وبما هو مسند اليها، فلابدّ من الكلام في الاخبار وأقسامها، وكيف تكون طريقاً الى العلم لأنها كالاصل فيما يحتاج الى بيانه.

و قد كان يجوز أن يذكر الكلام في الاخبار عند كلامنا في الامامة للتعلق القوي بين الكلام في الامامة وبين الاخبار، لأن تعيين النصوص على الامامة بالاخبار يعرفه من لم يشهد تلك النصوص، ولأن الاحوال الحادثة والامور الجارية المتعلقة بالامامة لا يُعلم إلا بالاخبار، لكنا لما قدمنا الكلام في النبوة على الامامة ـ والاخبار أصل فيها ـ وجب أن نقدمه هاهنا ونحيل عليه هناك اذاصرنا الى الكلام في الامامة باذن الله تعالى.

و لهذا لما كان الكلام في نبوة نبينا صلّى الله عليه وآله له تعلق بنسخ الشرائع وجوازه، لأن شريعته «ص» ناسخة للشرائع المتقدمة، وجب أن نقدم الكلام في النسخ وأحكامه عليها، ونحن نتلو الكلام في الاخبار، والله تعالى

المعين والموفق للصواب.

فصل

(في الكلام في حدّ الخبر و شيء من أحكامه)

يجب أن يحدّ الخبر بأنه، ما صحّ فيه الصدق أو الكذب، ولا نحدّه بما يمضي في الكتب من أنه ماصحّ فيه الصدق والكذب، لأن ذلك ينتقض بالأخبار التي لا تكون إلا صدقاً، كالإخبارعن الله وصفاته التي هو عليها، كقولنا انه قديمٌ وعالم لنفسه وما أشبه ذلك، وكقولنا الظلم والكذب قبيحان.

و ينتقض بالخبر الذي لا يمكن إلا أن يكون كذباً، كقولنا إن صانع العالم محدَث، والجهل والكذب حَسَن.

و قد تعاطى من حدّ بهذا الحدّ الخبر، الجواب عما ذكرناه، بأن قال: يمكن أن يخبر بهذه الأخبار بعينها عن غيرمن هو على ما تناولته فيكون كذباً، وفي الموضع الآخر يخبربها(١) عمّن هو تناولته(٢) فيكون صدقاً.

و هذا تعلل بالباطل، لأنه اذا قال: الله تعالى قديم عالم لنفسه، و قصد الى القديم تعالى دون غيره، فهو مخبر وما تكلم به خبر على الحقيقة، وهولايمكن على الوجه الذي وقع أن يكون كذباً مع أنه [خبر](٣)، فقد انتقض حدّ الخبر الذي اختاروه على كل حال.

و قد اختار قوم أن يحدّوا الخبر بأنه ما احتمل التصديق والتكذيب، فراراً من مسألة يُسأل عنها، وهي قولهم في صادق وكاذب صدقاً أو كذباً، لأن ذلك خبر وهو غير محتمل للصدق أو الكذب.

و الذي يجب أن نقوله: إن حدّ الخبر بأنه ما احتمل التصديق والتكذيب

---

(١) في هـ «مخبر بها». (٢) في م «عمن هو عما تناولته». (٣) الزيادة من م.

صحيح جائز، وليس يجب الفرار من حدّه بأنه ماا حتمل الصدق أو الكذب لأجل الاعتراض المذكور، لأن من قال في صادق وكاذب صدقاً خبره في الحقيقة كذب، لأن مخبر خبره كونهما صادقين وليس هما كذلك فخبره كذب لا محالة، وكذلك اذا قال كذباً فخبره كذبٌ للعلة التي ذكرناها.

و كان أبوهاشم يجيب عن هذا الاعتراض: بأن هذان خبران(١) في المعنى أحدهما كذب والآخر صدق، فكما لا يصح في خبرين منفصلين أحدهما صدق والآخر كذب أن يقال فيهما إنهما كذب ولا انهما صدق، بل يقال أحدهما صدق والآخر كذب، [فكذلك القول فيما اعترضوا فيه.

و الجواب الاول أقوى و أظهر، و ليس في الخبر واسطة بين الصدق والكذب](٢) لان [المخبر](٣) لايخبر تعلقاً بالمخبر عنه من أن يكون على ما تناوله الخبر فيكون الخبر صدقاً، أو ليس على ماتناوله فيكون كذباً، ولا واسطة بين النفي والاثبات في مخبر الخبر، فلا واسطة اذاً في الخبر بين الصدق والكذب.

و قول الجاحظ: إن من شرط الكذب أو الصدق أن يعلم المخبر بحالهما. باطل، لأنا قد نصف بالصدق أو بالكذب من لا يعلم أنهما كذلك. ألا ترى أن من قال منا «زيد في الدار» وهو فيها، يصفه جميع أهل اللغة بأنه صادق ويقولون له صدقت وان لم يعلم هو أنه صادق ولأن زيداً في الدار، وكذلك يصفونه بأنه كاذب اذا لم يكن زيد في الدار، وان لم يعلم المخبر بأن خبره ليس(٤) على ماتناوله. والمسلمون يصفون المخالفين لهم من اليهود والنصارى بأنهم كاذبون على الله تعالىٰ، وقد وصف الله تعالىٰ في كتابه قوماً من المبطلين

---

(١) في م «بأن يقول أن خبران».

(٢) الزيادة من م.

(٣) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

(٤) في النسختين «وليس».

بأنهم كذبوا عليه، وان لم يعلموا كونهم كاذبين.

و قد يكون الصدق من جنس الكذب. ألا ترى أن من أخبر أن زيداً في الدار اذا كان صدقاً لا يفصل السامع بينه وبين من أخبر بذلك وهو كاذب، فلو كان مخالفاً له في الجنس لفصل المدرك بينهما، بل نفس ما يكون صدقاً يجوز أن يكون كذباً، لأن من قال «محمّد رسول الله» وقصد به الى نبيّنا صلّى الله عليه وآله يكون خبره صدقاً، ولو قصد الى غيره يكون كذباً، والعين واحدة، والخبر لم يكن خبراً لجنسه ولا لصيغته، لأن ذلك كله قد يحصل فيما ليس بخبر، وانما يكون خبراً لقصد المخبر الى الاخبار به، وقد بيّنا ذلك ودللنا عليه في صدر الكلام في العدل من هذا الكتاب.

فصل

(في أن الاخبار قد يحصل عندها العلم)

حكى المتكلمون عن فرقة تعرف بالسُّمَنِيَّة(١) أنهم ينكرون وقوع العلم بالأخبار وعندها ويخصّون العلوم بضروب الادراكات دون غيرها.

وهذا مذهب ظاهر البطلان، لا معنى للتشاغل بردّه والاكثار بدفعه.

و ما المشكل فيما يحصل من العلم عند الأخبار إلا كالمشكل فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات، وما مدخل للشبهات في هذا إلا كدخلها في ذلك. ألا ترى أن نفوسنا تسكن الى وجود البلدان التي لم نشاهدها وانما أُخبرنا عنها، والى وجود الملوك وسيرهم، والحوادث الكبار، والوقائع الجارية في أيامهم، كسكوننا الى العلم بالمشاهدات. فمن(٢) ادّعى

---

(١) السمنية بضم السين و فتح الميم مخففة: فرقة تعبد الاصنام و تقول بالتناسخ وتنكر حصول العلم بالاخبار، قيل نسبة الى سومنات بلدة من الهند على غير قياس. انظر: المصباح المنير١/٣٩٤.

(٢) في النسختين «فيمن».

فيما يحصل عند الاخبار أنه ظن وحسبان وليس بعلم، كمن ادّعى ذلك بالمشاهدات.

فصل

(في كيفية حصول العلم عند الاخبار)

(هل هو ضروريّ أو مكتسب؟)

اعلم أن الأخبار على ضربين: فضرب لا يحصل عنده علم، فيختلف أنه ضروري أو مكتسب، كأخبار الآحاد و ما لم يبلغ ناقلوه حدّ التواتر.

و الضرب الآخر يحصل عنده العلم، وهو على ضربين: أحدهما يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك الأخبار حتّى لا يجوز أن يُشك فيه، كأخبار البلدان والوقائع والحوادث الكبار. والضرب الآخر لا يجب حصول العلم عنده إلا لمن نظر واستدلّ وعلم أن المخبرين بصفة من لا يجوز الكذب عليه، كالاخبار عن معجزات النبيّ صلّى الله عليه وآله سوى القرآن، وكالخبر الذي يرويه الشيعة من الامامية من النص على أمير المؤمنين عليه السّلام.

فالقسم الاول ذهب قوم على أن العلم به ضروري من فعل الله تعالى بالعادة، وهو مذهب أبي هاشم وأبي علي ومن وافقهما، وذهب قوم الى أن العلم بذلك مكتَسَب ومستَدَلّ عليه، وهو مذهب أبي القاسم البلخي ومن وافقه.

و الذي يقوى في نفسي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم المشار اليه بأنه ضروري أو مكتسب، وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين. وانما قوينا ذلك لأن العلم بهذه الأخبار يمكن أن يكون قد يتقدم له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لايجوز أن يتفق منها الكذب، ولا أن يتواطأ عليه، لأنه علم مستند(١) الى العادة، فجائز أن يكون قد عرف ذلك وتصوره، فلما

---

(١) في النسختين «مستندة».

خبّره عن البلدان والامصار من هو على تلك الصفة التي ذكرناها فعل لنفسه اعتقاداً لصدق هذه الاخبار، وكان ذلك الاعتقاد علماً لمطابقته الجملة المتقدمة، ويكون كسباً له لا ضرورياً فيه.

و ليس لأحد أن يقول: إن ادخال التفصيل في الجملة على ما ذكرتم إنما يكون فيما له أصل ضرورياً على ميل الجملة(١)، فعندنا أن من شأن الظلم أن يكون قبيحاً على الجملة، فاذا علمنا بضرر بعينه أنه ظلم فعلنا اعتقاداً لقبحه، وكان علماً لمطابقة الجملة المتقررة.

و أنتم قد جعلتم الجملة مكتسبة والتفصيل كذلك، وذلك أنه لا فرق بين أن تكون الجملة المتقررة معلومة بالضرورة أو بالاكتساب في جواز أن يبنى عليها التفصيل، لأن من علم منا باكتساب أن من صحّ منه الفعل يجب أن يكون قادراً، وأن القادر يجب أن يكون حيّاً على سبيل الجملة، ثم علم في بعض الذوات صحة [الفعل](٢)، فلابدّ من أن يفعل اعتقاداً لأن تلك الذوات بعينها قادرة، ويكون الاعتقاد علماً. وكذلك اذا علم في ذات أنها قادرة، فلابدّ أن يفعل مع تقدم الجملة التي ذكرناها اعتقاداً لأنها حية ويكون علماً، فلا فرق اذاً في دخول التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروريّ والمكتسب.

و كما يمكن ما ذكرناه وبيناه، فممكن أيضاً أن يكون الله يفعل لنا العلم عند سماعنا لأخبار البلدان وما شاكلها على ماذهب اليه القوم بالعادة، وليس في العقل دليل على قطع بسبب أحد الامرين ولا يخل الشك في ذلك بشيء من شروط التكليف، فيجب أن يكون مجوزاً الى أن يعثر(٣) على دليل قاطع بأحد الامرين.

---

(١) كذا في النسختين. (٢) الزيادة من م. (٣) في هامش هـ ومتن م «يغير».

و قد تعلق من قطع على الضرورة بأشياء:

(الأوّل) أن العلم بمخبر هذه الاخبار لو كان مكتسباً و واقعاً عن تأمل حال المخبرين وبلوغهم الى حدّ الذي لا يجوز أن يكذبوا وهم عليه، لوجب أن يكون من لم يستدل على ذلك وينظر فيه من العوام والمقلدين وضروب الناس لا يعلمون البلدان والحوادث العظام. ومعلوم ضرورة الاشتراك في العلم بذلك أن حدّ(١) العلم الضروري قائم في العلم بمخبر أخبار البلدان، لأنا لا نتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا ولا التشكك فيه. وهذا حدّ العلم الضروري.

(الثاني) أن اعتقاد من ذهب الى أن هذا العلم ضروري صارفٌ قوي عن النظر فيه والاستدلال عليه، فكان يجب أن يكون كل من اعتقد أن هذا العلم ضروري غير عالم بمخبر هذه الاخبار، لأن اعتقاده يصرفه عن النظر، فكان يجب خلو جماعتنا من العلم بالبلدان وما أشبهها. ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

(الثالث) قد يقال لهم(٢) فيما تعلّقوا به أولاً: إن طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز أن تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه، قريب لا يحتاج الى دقيق النظر وطويل التأمل، وكل عاقل يعرف(٣) بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه، وبين من ليس كذلك. والمنافع الدنياوية من التجارات وضروب التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق فهو مستند(٤) الى العادة، ويسير التأمل كافٍ فيه. فلا يجب في المقلدين والعامة أن لا يعلموا مخبر هذه الأخبار

---

(١) في النسختين «أن الحد».

(٢) في النسختين «قد قال لهم».

(٣) في النسختين «يعرفه».

(٤) في النسختين «فهو مستنده»

من حيث لم يكونوا أهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه.

و يقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: لا نسلّم لكم أن حدّ العلم الضروري هو ما يمتنع على العالِم دفعه على نفسه، بل حده مافعله في من هو أقدر مني مما هو من جنس مقدوري على وجه لا أتمكن من دفعه، فلا ينبغي أن تجعلوا ماتفردتم به من الحدّ دليلاً على موضع الخلاف.

و يقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً: إن الفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها(١) الكذب لامتناع التواطؤ عليها، واستحالة الكذب عليها، العقلاء كالملجئين عند كمال عقولهم وحاجتهم الى التعيش والتصرف الى العلم بذلك، فالدواعي اليه قوية، والبواعث على فعله متوفرة. وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل أن يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم أنه غير ممتنع أن يكون العلم بما قلناه قد سبقه وتقدم عليه.

و يلزم على هذا الوجه أن لا يكون أبوالقاسم البلخي عالماً بأن المحدثات تفتقر الى محدِث، لأنه يعتقد أن العلم بذلك ضروري، واعتقاده ذلك صارف له عن النظر، فيجب أن لا يكون عالماً بذلك، ويجب أن يكون غير عارف بالله تعالى، ولا شيء من صفاته وأحواله. فأيّ شيء قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلقوا به.

فان قيل: اذا جوّزتم أن يكون العلم بالبلدان وما أشبهها ضرورياً فهل قولكم في شروط وقوع العلم يوافق مذهب البصريين، أم تشترطون غير شروطهم؟

قلنا: اذا جوّزنا ما يذهبون اليه فشروطنا في حصول هذا العلم شروطهم بعينها، وليس هذا [موضع](٢) ذكر تفاصيل الشروط والدلالة على صحتها،

---

(١) في النسختين «عليه».

(٢) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

لأنه يطول ويخرج به عن غرض كتابنا هذا.

و يجب على موجب ما قلناه أن نشترط فيما يقع العلم الضروري عنده من الأخبار أن يكون من أخبر بذلك الخبر لم يسبق لشبهة أو تقليد الى اعتقاد لنفي ذلك الذي تضمنّه الخبر، لأن هذا العلم اذا كان مستنداً الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز وقوعه على شروط زائدة وناقصة بحسب ما علمه الله تعالىٰ من المصلحة وأجرى به العادة.

و إنما احتجنا الىٰ زيادة [هذا](١) الشرط لئلّا يقال لنا: أيّ فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبي صلّى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما أشبه ذلك. وأيّ فرق أيضاً بين أخبار البلدان وخبر النص الجلي الذي يتفرد به الاماميّةُ بنقله؟ وألّا أجزتم أن يكون العلم بذلك كله ضرورياً، كما أجزتموه في أخبار البلدان وما أشبهها؟

و ليس يمتنع أن يكون السبق الى الاعتقاد مانعاً من فعل العلم الضروري بالعادة، كما أن السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولّده النظر عند أكثر(٢) مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم، فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجبٌ فأولى أن يجوز [فيما](٣) طريقه العادة.

و ليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا يقتضي أن لا يفعل العلم الضروري لمن سبق الى الاعتقاد لنفي ذلك المعلوم، ويفعل لمن لم يسبق. وهذا يقتضي أن يفعل العلم الضروري بالنصّ الجلي للشيعة، لأنهم لم يسبقوا الى اعتقاد مخالفه، وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها. وذلك أنه يمكن أن نقول: إن المعلوم في نفسه اذا كان من باب مايمكن السبق الى اعتقاد نفيه

---

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «عن اكثر». (٣) الزيادة من م.

إما لشبهة أو لتقليد لم يجر الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري به، وان كان مما لا يجوز أن يدعُوَ العقلاء داعٍ الى اعتقاد نفيه، ولا يعترض شبهة في مثله كالخبر عن البلدان إن جاز أن يكون العلم به ضرورياً عند الخبر على ما ذكرناه.

و ليس لهم أن يقولوا: فأجيزوا أن يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للأخبار من سبق الى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له، فجوّزوا أن يكون في خبركم بأنه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه الاخبار وكمال عقله صادقاً.

و ذلك أنا نعلم ضرورة أنه لا داعي يدعو العقلاء الى سبق الى اعتقاد نفي بلد من البلدان، أو حادث عظيم من الحوادث. ولا شبهة تدخل في مثل ذلك مفارق هذا الباب أخبار المعجزات والنص، لأن كل ذلك ممايجوز السبق فيه الى الاعتقادات الفاسدة للدواعي المختلفة.

و أمّا البلخي فانه يتعلق في نصرة مذهبه بأن يقول: لا يجوز أن يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك، ومخبر الأخبار عن البلدان أمر غائب عن ادراك من لم يشاهد ذلك، فلا يجوز أن يكون ذلك ضرورياً، لأنه لوجاز كون العلم بالغائب عن الحواس ضرورياً جاز أن يكون العلم بالمحسوس مستدلاً عليه.

و ربما تعلق في ذلك: بأن العلم بمخبر الاخبار انما يحصل بعد تأمل أحوال المخبرين بها وصفاتهم، فدلّ ذلك على أنه مكتسب.

فيقال لهم عن الشبهة [الاولى](١): لم زعمت أن العلم بالغائب عن الحسّ لا يكون ضرورياً، أو ليس الله تعالى قادراً على فعل العلم بالغائب مع غيبته، فما المنكر من أن يفعله بمجرى العادة عند اخبار جماعة مخصوصة؟

---

(١) في هـ «في شبهة لم زعمت».

و ليس له أن يدّعي أن ذلك ليس في مقدوره تعالى، كما يقول: إن العلم بذاته تعالى لا يوصف بالقدرة عليه، لأنه يذهب الى أن العلم الحادث بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه، وليس يفعل العلم بذلك وإلا وهو مقدوره. وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى، لأنه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه. وعلى هذا أيّ فرق بين أن يفعل [العلم بالمدرك عند ادراكه وبين أن يفعل](١) هذا العلم بعينه عند الاخبارعنه؟ وانما لم يجز أن يكون المشاهد مستدلاً عليه، لأن المشاهد معلّق ضرورة لكامل العقل.

و لا يصح أن يُستدل و ينظر فيما يعلم ضرورة، لأن من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه.

و الشبهة الثانية بعيدة من الصواب و مبنية على دعوى، و مَن هذا الذي يسلّم له من خصومه: أن العلم بمخبر الاخبار عن البلدان وماجرى مجراها يقع عقيب التأمّل لصفات المخبرين؟ أوَ ليس خصومه من أصحاب الضرورة يقولون: إنه يقع من غير شيء من التأمل لاحوال المخبرين، وانه انما يعلم أحوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له مما أخبروا عنه؟

فأمّا طريق الاستدلال على صحة الخبر اذا لم يكن من باب ما يجب وقوع العلم عنده واشتراك العقلاء فيه، وجاز وقوع الشبهة فيه: فهو أن يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة الى حدّ لا يصح معه أن يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد، وأن نعلم مضافاً الى ذلك أنه لو لم يجمعها على الكذب جامع كالتواطؤ وما يقوم مقامه، ويعلم أيضاً أن اللبس والشبهة زائلان عمّا خبروا عنه.

---

(١) الزيادة من م.

هـذا اذا كانت الجماعة تخبر بـلا واسطة عن المخبر، فان كان بينـها واسطة وجب اعـتبار هذه الشروط في جميع مـن خبّرت عنه مـن الجماعات حتى يقع الانتهاء في نفس المخبر.

و تأثير هذه الشروط المذكورة في العلم بصحة الخبر ظاهر، لأن الجماعة اذا لم تبلغ من الـكثرة الى الحدّ الذي يعلم معه [أنه](١) لا يجوز أن يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد لم نأمن أن تـكون كذبت على سبيل الا تـفاق، كما يجوز ذلك في الواحد والا ثنين. واذا لم نعلـم أن التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها، جـوّزنا أن يكـون الـكذب وقـع على سـبيل الـتـواطؤ. والشبـهة أيضـاً تـدعو الى الكذب وتجمع عليـه كاخبار الخلق الكـثير من المبطلين عن مذاهبهم الـباطلة لأجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ منهم.

و لا فصل فيما اشترطناه من ارتـفاع اللبس والشبهة بين أن يكون المخبر عنه مشاهداً أو غير مشاهدٍ، في أن الشبـهة قد يصح اعتراضها في الامرين. ألا ترى أن اليهود والنصارىٰ مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح «ع» وقتله لما التبس عليهم الامـر فيه، وظـنوا أن الشخص الـذي رأوه مصـلوباً هـو المسيح عـليه السّلام و دخلت الشبهة عليهـم، لأن المصلوب قد يتـغير حليته وتـتبدل صورته، فلا يعرفه كثير ممـن كان عـارفاً به، ولـبعـد المصلـوب أرضاً عن الـتأمـل يقوي الشبهة في أمره.

و الوجه في اشتراط هذه الشروط في كـل الجماعات المتوسطة بـيننا وبين المخبر عنه، لأن ذلـك لو لم يـكن معـلومـاً في جميعهم جـوّزنا كون من وليـنا من المخبرين صادقاً عمن خبّر عنه من الجماعات، وان كان الخبر في الاصل باطلاً من حـيث لم تتكامـل الشروط في الجميع. ومتى تكاملت هذه الشروط فلابدّ

---

(١) زيادة منا يقتضيها السياق.

من كون الخبر صدقاً، لأنه لا ينفك من كونه صدقاً أو كذباً، ومتى كان كذباً فلابدّ من [أن](١) يكون وقع اتفاقاً لتواطؤ ولأجل شبهة، فاذا قطعنا على فقد ذلك كله فلابدّ من كونه صدقاً.

فأمّا الطريق الى العلم بثبوت الشرائط فنحن نبيّنه: أمّا اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا يجوز أن يقع من الجماعة والعلم بحال الجماعة، وأن ذلك لايتفق منها وأنها للواحد والاثنين ضرورة ولا يدخل على عاقل شبهة. ولهذا أجزنا أن يخبر واحد ممن حضر الجامع يوم الجمعة بأن الامام تنكّس على أُمّ رأسه من المنبر كاذباً، ولا يجوز أن يخبر عن مثل هذا الخبر على سبيل جميع من حضر المسجد الجامع أو جماعة منهم كثيرة إلا لتواطؤ أوما يقوم مقامه.

و قد شبّه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة، واجتماعهم على تصرف مخصوص وأكل شيء معين من غير سبب جامع. وشبّه أيضاً بما علمناه(٢) من استحالة أن يخبر الواحد أو الجماعة من غير علم عن أُمور كثيرة، فيقع الخبر بالاتفاق صدقاً.

و جواز اخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ مفارق لاخبارها بالكذب من غير سبب جامع، لأن الصدق يجري في العادة مجرى ماحصل فيه سبب جامع من تواطؤ ومايقوم مقامه، وعلم المخبر بكون الخبر صدقاً داعٍ اليه وباعث عليه. وليس كذلك الكذب، لأن الكذب لابدّ في اجتماع الجماعة عليه من أمر جامع لها.

و لهذا الذي ذكرناه استحال أن يخبرنا الخلق العظيم عن حادثة جرت وهم كاذبون من غير سبب جامع لهم، ولم يستحل أن يخبروا بذلك وهم

---

(١) الزيادة منا.
(٢) في النسختين «انما علمناه».

و انما ذكرنا المثل دون العين، لأنه لو نهى عن نفس ما أمر به لكان ذلك قبيحاً، إما بأن يكون فيه بداء أوفيه وجه من وجوه القبح غير هذا الوجه.

و إنما خصّصنا الادلة بهذا الوصف، لأن ما أزال وجوب مثل الفعل في المستقبل من عجز أو فقد آلة أو ماجرى هذا المجرى، لا يوصف بأنه ناسخ وان كان مزيلاً لاختصاص هذا الوصف بالادلة.

و إنما شرطنا التراخي لأن ذكر الغاية اذا اقترن(١) باللفظ ودلّ على انقطاع التكليف عندها لايوصف بأنه ناسخ، لأنه لو قال «الزموا السبت الى الوقت الفلاني» لم يكن سقوط لزومه عند تلك الغاية نسخاً، واذا قال مطلقاً «الزموا السبت» ثم دلّ بعد مدة على سقوط لزومه، كان ذلك نسخاً للتراخي الذي ذكرناه.

فصل

(في الرد على اليهود فيما يأبونه من نسخ الشرائع)

اعلم أن الذي له و من أجله حسن التعبّد بالشرائع من المصالح لنا هو الذي لاجله حسن النسخ، لأن ما يعلم الله تعالى أنه مصلحة في تكليفنا العقلي يجوز أن يتغير حاله، فيكون في وقت مصلحة وفي آخر مفسدة، فلابدّ عند علمه تعالى بخروج الفعل من كونه مصلحة الى أن يكون مفسدة من أن يدل على ذلك من حاله، وإلا لم يكن مزيحاً لعلتنا في التكليف، فكيف يأبى العاقل النسخ، ودليل العقل يوجبه هذا الايجاب.

و أيّ فرق بين أن يعلم تعالىٰ أن الحال في هذا الفعل يتغير فيدل عليها بذكر الغاية المضمومة الى الايجاب حتى يقول مثلاً «الزموا هذه العبادة كذا

---

(١) في هـ «اذا قرن».

وكذا سنة ثم اتركوها بعد ذلك»، فهذا الموضع لاخلاف بيننا وبين اليهود فيه. وبين أن يقول «الزموا هذه العبادة مطلقاً» ثم يقول بعد مدة طويلة «اتركوها فقد زالت عنكم»؟ وهل تجويز أحد الامرين دون الاخر إلا الاقتراح في الادلة؟!

و اليهود يختلفون: فمنهم من يمتنع من نسخ الشرائع من طريق العقل، ويعتل(١) بأنه يقتضي البداء، وأن يصير الحسن قبيحاً. ومنهم من يجيز النسخ عقلاً ويمتنع منه سمعاً، ويدّعي أن موسى «ع» خبّرهم بأنّ شرعه مؤبد. والفرقة الثالثة يجيز النسخ عقلاً وسمعاً، ويمتنع من العمل بشريعتنا، لأن حجة نبيّنا صلّى الله عليه وآله ماصحت عندهم.

فأمّا الفرقة الاولى فالكلام عليها: أن النسخ لا يقتضي البداء، لأن ما اقتضى البَداء هو ما جمع شروطاً: الأول أن يكون الفعل المأمور به هو المنهيّ عنه بعينه، والثاني أن يكون الوجه واحداً والوقت واحداً أيضاً والمكلف واحداً. فاذا جمع هذه الشروط دلّ على البَداء.

و النسخ يخالف ذلك، لأن الفعل المأمور به غير المنهي عنه، لان امساك السبت المأمور بامساكه في أيام موسى «ع» هو غير ماتناوله النهي بامساكه في أيام نبيّنا صلّى الله عليه وآله، واذا تغاير الفعلان فما تكاملت شروط مايقتضي البَداء.

و يلزم من اعتمد هذه الطريقة أن لا يميت الله تعالى من أحياه، ولا يغني من أفقره، ولا يصحّ من أمرضه. فاذا جاز ذلك وأمثاله ولم يدلّ على البَداء فالنسخ مثله.

و قد ألزموا على هذه الطريقة أن لا تختلف شرائع الانبياء صلوات الله

---

(١) في هـ «ويعقل».

عليهم وقد علمنا اختلافها، ولم يكن ذلك بداء، لأن في شريعة آدم عليه السَّلام [اباحة](١) تزويج الاخ الاخت، وفي شريعة ابراهيم «ع» اباحة تأخير الختان الى وقت الكبر، وفي شريعة اسرائيل عليه السَّلام اباحة الجمع بين الاختين. وهذا كله يخالف شريعة موسىٰ «ع».

فأمّا النسخ فليس يقتضي كون الشيء الواحد حسناً قبيحاً على ماظنوه، وانما يقتضي أن يكون مثل الحسن من الافعال صار قبيحاً. وليس يمتنع في المسألتين أن يقبح أحدهما ويحسن الآخر في العقول، وأمثلته أكثر من أن تحصى.

و أمّا الكلام على من امتنع من اليهود سمعاً من النسخ، فعوله في ذلك على ما يدعون أنهم نقلوا عن موسى عليه السَّلام من أنه أبّد شرعه وقال: إن شريعته لا تنسخ مابقي اللّيل والنهار.

فانا نقول له: من أين تعلم صحّة الخبر الذي تدّعيه؟ فان كان ممّا يوجب العلم الضروري، فقد كان ينبغي أن نشارِك في هذا العلم، لأنا نشارك اليهود في سماع هذه الاخبار ونُخالط رواتها، ومايوجب العلم الضروري لا يختص مع الاشتراك في سببه. وان كان العلم بصحة هذا الخبر طريقه الاستدلال بتواتر نقله، فلابدّ من أن يعلم شروط التواتر في الطبقات التي بيننا وبين موسىٰ عليه السَّلام، لأن اليهود وان كانوا في أزمنتنا هذه كثيرين ولا يجوز أن ينقلوا كلّهم خبراً باطلاً، فقد يجوز أن يكون أصلهم قلة ومن ليس بحجة. فمن أين لهم أن الصفة التي هم الآن عليها كانت ثابتة في جميع الطبقات الذي رووا عنهم؟

و ليس يمكنهم أن يقولوا: نحن نثبت صفة التواتر فيمن نقلنا عنه بمثل

---

(١) زيادة منا يقتضيها السياق.

ماتثبتون أنتم صفة التواتر في سلف المسلمين. وذلك أن الفرق بيننا وبينهم واضح، لأن سلف المسلمين فيما نقلوه لواختلّ أو انقطع لوجب أن يعرف بمجرى العادات زمان انقطاعه أو اختلاله لقرب العهد، فان مثل ذلك لا يجوز أن يخفى مع تقارب الازمان وان جاز أن يخفى مع تطاولها وبُعد العهد فيها، فليس أن يمتنع أن يختل نقل اليهود ويقوى بعد ضعف، وان لم يجب تمييز ذلك ووقوع المعرفة به لتطاول الازمان.

و قد سُلم لهم هذا الخبر وقيل لهم: من أين لكم اذا كان صحيحاً أنه يمتنع من النسخ على كل حال؟ وما أنكرتم أن يكون «ع» انما منع بهذا الخبر من أن تنسخ شريعته بمن لم يثبت حجته ولا صحّت نبوته، فان يريد بلفظ التأبيد الزموها أبداً إلا أن ينسخها نبيّ صادق. واكثر مافي خبرهم اذا كان صحيحاً أن يكون له ظاهر يقتضي امتناع النسخ. وقد نرجع عن الظاهر بالادلة القاطعة، ودلالة نبوّة نبيّنا «ص» تمنع من حمل هذا الخبر لوصحّ على ظاهره.

فان قالوا: نعلم أنّ موسى «ع» أبّد شرعه الى يوم القيامة بما تعلمون(١)، أنتم به أنه لا نبيّ بعد نبيكم.

قلنا: الفرق بيننا و بينكم أنّا لمّا ادعينا العلم الضروري بأن نبيّنا صلّى الله عليه وآله نفى النبوة بعده ادعينا ماتشاركون أنتم فيه وكل عاقل سمع الاخبار، لأن العقلاء بأسرهم يعلمون أن من دين محمّد صلّى الله عليه وآله نفي النبوة بعد نبوته، وليس نعلم نحن ولا غيرنا من مخالفيكم أن من دين موسى «ع» تأبيد شرعه.

فان قلتم: ما الفرق بين أن تبطلوا بالنظر في معجز نبيكم «ص» ماندعيه

(١) في النسختين «بما تعملون».

من الخبر، وبين أن نبطل نحن بالنظر في طريق العلم بصحة الخبر نبوة من تدعون نبوته؟ ولِمَ صار أحد الامرين أولىٰ بالنظر فيه من صاحبه وكل واحد منهما لوثبت لا يبطل صاحبه؟

قلنا: النظر في المعجز مبني على أُمور عقلية لا يدخلها الاحتمال والاشتباه، لأنه يبتنى علىٰ ظهور القرآن وتحدّي العرب به وأنهم لم يعارضوه. وهذا كله معلوم بالضرورة، وممّا لا يدخل في مثله شبهة. والعلم بأنه اذا كان بهذه الصفة كان معجزاً ودالاً على النبوة طريقه الاعتبار العقلي الذي لا يدخله الاحتمال، وهو من جنس الكلام، فيدخل فيه الحقيقة والمجاز والعمل بالظاهر أو تركه.

و الكلام في الخبر الذي تدعونه مبني علىٰ صحته، وصحته لا تعلم إلا بعد أن تعلم صفة التواتر ثابتة في جميع أسلاف اليهود في كل زمان.

ثم هو اذا ثبت نقل كلام و الكلام يدخله الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والشروط، ويعدل عن ظاهره الى غيره. فبان بهذه الجملة أن النظر في المعجز ليقضي بصحته إن صحّ على الخبر أولىٰ من النظر في الخبر ليقضي به على المعجز، لأن بالجلي يقضى على الخفي وبما لا يشتبه على ما يشتبه.

و أمّا الكلام على من جوّز منهم(١) النسخ عقلاً و سمعاً وتشكك في النبوة، فالكلام عليه أن ندل على صحة النبوة، ونحن لذلك فاعلون.

فصل

(في الدلالة على صحة نبوة نبينا صلّى الله عليه وآله)

اعلم أن أظهر ما اعتمد عليه في الدلالة على صحة نبوته القرآن، وان كان

---

(١) في هـ «فيه».

النظر في باقي معجزاته صلّى الله عليه وآله يثمر العلم(١) بصحة نبوته. ونحن تقدم الكلام في القرآن.

و قد علم كل عاقل سمع الاخبار و خالط أهلها ظهور نبينا صلّى الله عليه وآله بمكة وأنه ادّعى أنه رسول الله تعالى، ومبعوث(٢) الينا للتنبيه على مصالحنا، وأنه تحدى العرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده وادّعى أن ربه تعالىٰ أنزله عليه وأيّده به، وأن العرب مع تطاول الازمان لم يعارضوه.

و اذا ثبت هذه الجملة و علمنا أنهم انما قعدوا عن المعارضة لتعذرها عليهم، وأن هذا التعذر خارق للعادة فلابدّ من أحد الامرين: إما أن يكون القرآن نفسه خرق العادة بفصاحته فلذلك لم يعارضوه، أو لأن الله تعالى صرفهم عن معارضته ولولا الصرفة لعارضوا. وأيّ الامرين كان يثبت معه صحة النبوة، لأن الله تعالىٰ لا يصدّق كاذباً ولا يخرق عادة لمبطل.

فان قيل: بيّنوا صحة جميع ماذكرتموه ففيه خلاف.

قلنا: أما الجملة الاولى فلا خلاف في معانيها والمقصود بها، وأما الجملة الثانية فمعلومة بالادلة، ونحن نذكرها.

قلنا: أمّا ظهوره صلى الله عليه وآله بمكة في دعائه الى نفسه فلا ينكره عاقل، أما ظهور هذا القرآن على يده فجار في الظهور مجرى ظهوره «ص» في دعائه الى نفسه، لأن النقل فيهما واحد، والشك في أحد الامرين كالشك في الآخر.

فان قيل: كيف يكون أحد الامرين كالآخر والامامية تدّعي تغييراً في القرآن ونقصاناً، وكذلك حشوية أصحاب الحديث؟

قلنا: قد بيّنا صحة نقل القرآن في المسائل الطرابلسيات(٣)، وأنه غير

---

(١) في هـ «يميز» (٢) في هـ «و مبعوثون».

(٣) لعله «في المسائل الطرابلسيات الاولى» التي لم نطلع عليها في الآثار المخطوطة، أما الثانية والثالثة المطبوعات في الجزء الاول من مجموعة رسائل المرتضى فلم نجد ماذكرها فيها.

منقوص ولا مبدّل ولا مغيَّر، وأن العلم بأن هذا القرآن الذي في أيدينا هو الذي ظهر على يد رسول الله «ص» كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام، والكتب المصنفة المشهورة، والاشعار المدونة.

و ذكرنا أن العناية اشتدت بالقرآن والدواعي توفرت على نقله وحراسته وبلغت الى حدّ لم يبلغه في نقل الحوادث والوقائع والكتب المصنفة، لأن القرآن معجز النبوة، وأصل العلم بالشريعة والاحكام الدينية. وكل شيء دعا الى نقل جميع ماتقدم حاصل فيه، ويستبدّ بدواعٍ الى النقل ليست في الحوادث وما أشبهها، وأن علماء المتكلمين بلغوا في ضبطه وحمايته، وان عرفوا كل شيء اختلف(١) فيه من اعرابه والقراءات المختلفة في حروفه حتى فرّقوا بين ماروي وعرف، وبين مالم يذكر ولم يسطر. فكيف يجوز أن يكون مغيَّراً أو منقوصاً مع هذه العناية الصادقة والضبط الشديد؟

و قد كنا ذكرنا في جواب المسائل المتقدم ذكرها عند الكلام في صحة نقل القرآن: أن العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه كالعلم بجملته، وأنه يجري في ذلك مجرى ماعلم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني، فان أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها مايعلمونه من جملتها، حتى لو أن مُدْخِلاً أدخل في كتاب سيبويه باباً في النحو ليس من الكتاب لعرف وميّز وعلم أنه ملحق به وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني.

و معلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء.

و في الناس من فرق بين العلم بالجملة والتفصيل في القرآن، والذي ذكرناه أولى.

---

(١) في هـ «اختلفت فيه».

و قد بينا في الموضع الذي أشرنا اليه أن القرآن كان على عهد النبي صلّى الله عليه وآله مجموعاً مؤلّفاً على ماهو عليه الآن، ودللنا على صحة ذلك بأنه كان يدرّس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له وأنه كان يعرض على النبي صلّى الله عليه وآله، وأن الجماعة من الصحابة منهم ابن مسعود ختم القرآن على النبيّ «ص» عدة ختمات. وكل ماذكرناه يقتضي عند أدنى تأمل أنه كان مجموعاً مرتباً غير منثور ولا مبثوث.

و ذكرنا أيضاً أن من يخالف هذا الباب من الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم، وأنه مضاف الى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع الى مثلها عن المعلوم المقطوع عليه.

و ألزمنا من قال ذلك أيضاً: أن لا يقطع على أن هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي جمعه عثمان بن عفان، وأن لا يأمن أن يكون بعضه أو [كله](١) قد وقع فيه تغيير وتبديل عما سطره عثمان وجمعه بعده، لأنه اذا جاز فيما أداه النبيّ صلّى الله عليه وآله نيفاً وعشرين سنة، وتداوله الناس ونشروه أن يتم فيه لعثمان النقص والحذف جاز ذلك فيما جمعه عثمان نفسه، وهذا حدّ لا يبلغ اليه محصل.

و قلنا: إن ادّعى مدّعٍ أن النقصان و الحذف إنما وقع في ابتداء الامر وفي أيام النبيّ صلّى الله عليه وآله. فهذا جهل ظاهر، لأن القرآن إنما أنزله اليه ليؤديه ويبلّغه الى امّته، ومن المحال أن ينزل منه مالا يؤمر بأدائه، لأن ذلك عبث.

و لا يجوز أن يؤمر بأداء الكل فيؤدي البعض. ولأنه لو كان الامر على

---

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

هذا لكان نقصان القرآن مضافاً الى النبيّ صلّى الله عليه وآله دون عثمان بن عفان وغيره.

و لا يجوز أن يكون «ص» قد أدى الجميع فنقص منه قوم في حياته مواضع لاغراض يخصّهم، لأن هذا لا يتم في أيام النبيّ صلّى الله عليه وآله مع عرض القرآن عليه في كل وقت ودراسته، وأن جماعة من الصحابة ختموا عليه القرآن دفعات. فكيف خفي عليه مانقص منه وكتم، وهو على مرور الاوقات معروض عليه.

و لأن هذا الوجه يقتضي أيضاً أن عثمان ما نقص شيئاً فيضاف اليه. ومن أراد استقصاء هذه المسألة رجع الى الموضع الذي ذكرنا.

على أن العلم بنبوة نبينا صلّى الله عليه وآله غير مفتقر الى العلم بأن هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي وقع به التحدي بعينه، ومع الشك في ذلك يعلم صحة النبوة. ولأن من المعلوم بلا شبهة على ما استدل عليه أنه «ص» تحدى العرب بكلام ذكر أنه كلام ربه تعالى، وأن الملك يهبط اليه به، ومعلوم أنهم ماعارضوه لتعذر المعارضة عليهم. وذلك كافٍ في الدلالة على نبوته، لأن ذلك الكلام الذي تعذرت عليهم معارضته، لا يخلو من أن يكون تعذرها فرط الفصاحة المخارقة عاداتهم، أو لأن الله تعالى صرفهم عن المعارضة. ففي كلا الوجهين يتم صحة النبوة، فما يضرّ الشك في صحة نقل القرآن على كل حال بدلالة النبوة.

فصل

(في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن)

اعلم أنه اذا فهم معنى قولنا أنه صلّى الله عليه وآله تحدى بالقرآن، زال الخلاف من العقلاء فيه. لأنا لا نريد بالتحدي اكثر من أنه «ص» كان

يدعي أنه تعالىٰ خصّه بالقرآن وأبانه به، وأن جبرئيل عليه السَّلام يهبط به، ومافي ذلك إلا ماهو معلوم ضرورة لايتمكن أحد من دفعه. وهذا [هو](١) غاية التحدي في المعنى والبعث على اظهار معارضته له فيه إن قدر عليها.

و ممّا يدل أيضاً عليه في ثبوت التحدي: أنه صلّى الله عليه وآله بغير شبهة دعا الناس كلهم الى نبوته والعمل بشريعته، وخلع ماكانوا عليه من الاديان، ولابدّ فيمن ادعى الى مثل هذه الحال بل الى ماهو دونها كثيراً من اظهار أمر يحتج به إمّا حجة أو شبهة، ولو عريت دعواه صلّى الله عليه وآله من أمر يحتج به لأَسْرع القوم الى مطالبته بما يقتضي تصديقه، ولقالوا له: من أين نعلم أنك صادق في الرسالة ولم تدّع برهاناً ولا علماً، لا سيّما مع شدة عداوتهم وعزة نفوسهم وثقل وطأته عليهم، فاذا لم يكن منهم شيء من ذلك دلّ على أنه يحتج بالقرآن مضيف الابانة اليه.

ولو لم يكن محتجاً بشيء كيف استجاب له [من استجاب](٢) من الفصحاء والفضلاء، وماجرت العادة أن يستجيب مثل هؤلاء إلا بحجّة أو شبهة. وفي تصديقهم دعوته بلاحجة ولا شبهة خرق للعادة، كما أن في امساك أعدائه عن مطالبته بحجة فيما ادعاه من النبوة خرق للعادة.

و اذا ثبت بما ذكرناه أنه لابدّ من تعلّقه فيما ادعاه من النبوة بأمر يدعي الابانة به والتميز، فلا يمكن أن يشار اليه في ذلك إلا وحال القرآن أظهر منه وأوضح.

على أنه لا شيء من معجزاته صلّى الله عليه وآله سوى القرآن إلا وقد تقدّمه ادعاؤه للنبوة، والزام الخلق الدخول تحت شرائعه، فلا يجوز أن يكون ماتأخر عن الدعوى هذا التأخر هو الحجة فيها، والقرآن يتقدم ذلك كله.

(١و ٢) الزيادة من م.

و من المعتمـد في وقوع التحدي أن الـقرآن قد ثبت صحة نقله والعلم بأن آيات التحدي والـتقريع والبعث على المعارضة من جملته ضروري على مابيناه، وآيات الـتـحدي صريحة في المطـالبـة بـالمعارضة فلاغاية وراؤها في باب التحدي

و لمـن لعلـه أن يفرق بين الـعـلم الضروري الحـاصل بجملـة القرآن وبين تفصيله أن يـقول: آيات التحدي إن كانت من جملة ماكان يقرأ في أيام النبي صلّـى الله عليـه وآله فـهو المراد والـكفاية بالـتحدي واقعة بهـا، وان كانت مما أُضيف الى القرآن حادثاً فـذلك باطل، لأنه لوجرى ذلـك ماخفي على أعداء المسـلمين من اليهـود والنصارى وغـيـرهم، ولكـانوا يوافـقـون على حدوث هذه الآيات. لأن أسلافهم ماعرفوها ولا سمعوها مع مخالطتهم لنا وعلمهم بالظاهر من أحوالـنـا، ويجري ذلك مجرى دعـوى مـعجـزة لنبيـنـا صلّى الله عليـه وآله مادعاها أحدٌ من المسـلمين في سالف الزمان في أن أعداء الـديـن لا يجوز أن تمسّكوا عن الموافقة على حدوث هذه الدعوى.

فصل

(في أن القرآن لم يعارض)

اعلـم أن كل أمر لو وقع لـوجب ظـهوره و نقله والـعلـم به، فواجب اذا لم ينقل القطـع على انتفائه. ولهـذا يجب القطع على أنه لم يـكن مع النبـيّ صلّى الله عليه وآله نبيّ آخر يدّعي النبوة لنفسه.

و بمثل هذه الطريقة نـعلم انتفاء ما لم نـعلمه من البلدان التي لـو كـانـت لا تصلت أخبارها بنا، وكذلك ضروب الحوادث.

و انما قلنا: ان ظهور المعارضة لو كانت واجباً (١) لأن جميع مايقتضي نقل

---

(١) كذا، و لعل الصحيح «كان واجباً».

القرآن من قوة الدواعي وشدة الحاجة وقرب العهد ثابت في المعارضة والمعارضة تزيد عليه، لأنها كانت حينئذٍ هي الحجة والقرآن شبهة، ونقل الحجة أولى من نقل الشبهة.

و كيف لا يجب ظهور المعارضة لو كانت والداعي(١) الى فعلها يدعو الى ظهورها، لأن داعيهم الى فعلها انما هو التخلص ممّا أُلزموه من خلع العبادات والديانات والرياسات التي ألفوها ونشأوا عليها(٢)، والاستبدال بذلك كله مالم يعرفوه ولم يألفوه بالاظهار لمايتم(٣) أغراضهم. وكيف لم ينقل المعارضة لو كانت فقد نقلوا كلام مسيلمة مع ركاكته وبعده عن الشبهة، فكيف لاينقل ما فيه حجة [أوشبهة](٤) قوية؟

و ليس لأحد أن يدّعي: أن الدواعي وان توفرت الى نقل المعارضة فهناك موانع من نقلها، وهو الخوف من أنصار النبيّ صلّى الله عليه وآله ومتبعي شرعه وهم كثيرون مهيبون يُخاف من مثلهم.

و ذلك أن الخوف لا يقتضي انقطاع النقل على كل وجه، وانما يمنع من المظاهرة، ولهذا لم ينقطع نقل فضائل أميرالمؤمنين عليه السَّلام بالخوف من بني أُمية، بل منع الخوف من التظاهر بها، فكان يجب أن ينقل أعداء الاسلام المعارضة لو كانت مكتوماً فيما بينهم.

و أيضاً فان الكثرة في الاسلام كانت بعد الهجرة، فكان يجب نقل المعارضة قبل ذلك في مدة مقامه صلّى الله عليه وآله بمكة، واذا نقلت وانتشرت في الآفاق لم يكن قوة الاسلام من بعد ذلك موجبة لاندفانها وخفائها.

---

(١) في هـ «والدواعي».

(٢) في النسختين «و نشأوها عليها».

(٣) في النسختين «لمايتم».

(٤) الزيادة من م.

اللّهمّ إلا أن يقال: إن المعارضة لم تقع في تلك المدة وانما وقعت بعد الهجرة، وفي ارتفاع المعارضة طول المقام بمكة ـ وهو ثلاث عشرة سنة ـ كفاية في اعجاز القرآن وقيام الحجة به وثبوت خرق العادة فيه أو بما ينقل به.

و أيضاً فان قوة الاسلام و ان افتتحت بالمدينة، فقد كانت في تلك الاحوال لأهل الشرك والكفر ممالكٌ واسعةٌ وبلادٌ عريضة، والغالب على اكثر البلاد ومعظمها في تلك الأحوال الكفار، ومملكة الفرس كانت ثابتة لم تزل، وكذلك ممالك الروم والى هذه الغاية ماخلا العالم من بلاد واسعة [الكفر](١). فكان يجب ظهور المعارضة في هذه البلاد وفي علمنا، ففقد(٢) ذلك دليل على وجوب القطع على أنّ المعارضة لم تكن.

و أيضاً فان الخوف في الاسلام لو منع من نقل المعارضة لمنع من نقل السب(٣) والهجاء والافتراء، وقد علمنا أن كل ذلك قد نقل ولم يمنع مانع منه.

و أيضاً فإن التشكّك في وقوع المعارضة والاعتذار في خفائها بالتقية من كثرة أهل الاسلام يقتضي أن نجوّز كون جماعة في زمانه صلّى الله عليه وآله يدّعون النبوة لنفوسهم ظهر على أيديهم من المعجزات أكثر ممّا ظهر على يده «ص»، وكل واحد منهم دعا الى نسخ شرعه «ص». وانما لم يتصل ذلك بنا للخوف الذي ذكروه في نقل المعارضة.

و ليس يلزم الامامية القائلين بالنصّ الجلي على أمير المؤمنين عليه السّلام ـ وان كان السبب في خفائه وعدم انتشاره في جميع الأُمة الخوف من أعدائه وكتمان أكثر الأمة له ـ أن يجوّزوا وقوع المعارضة وخفائها لمثل ذلك.

و الفرق بين الأمرين واضح، لأن النصّ وان كتمه قوم فقد نقله آخرون،

---

(١) الزيادة من م. (٢) في النسختين «تفقد». (٣) في النسختين «السبب».

وان كانوا أقلّ منهم عدداً، وإن لم يشعر مخالفي الامامية نقله فقد شاعت في الامامية روايته وان كانوا في بعض الأحوال غير متظاهرين بها. فان جرت المعارضة مجراه فيجب أن نجد نقلها في جماعة تقوم بنقلها الحجة، ولا يكون الخوف موجباً لانقطاع نقلها، كما لم يكن الخوف في النصّ قاطعاً لنقله.

على أنا ندعي العلم الضروري بأن المعارضة لم تقع، ولم لا يمكن مخالفي النصّ أن يدّعي العلم الضروري بأن النصّ لم يقع.

فان قيل: فبِم تدفعون وقوع معارضة لم يتفق أن يعلمها إلا واحد أو اثنان من الصحابة، وان من علم ذلك قتل هذا المعارض، فانكتم المعارضة ولم يظهر؟

قلنا: المعارضة اذا كانت غير واقعة من الخطباء والشعراء والبلغاء المعروفين المشهورين من الذين كانوا يتمكنون من اظهار المعارضة لو قدروا عليها وفعلوها، وما كان يتم عليهم ماذكر من القتل وطي ماعارضوا به فقد ذلك كافٍ في الدلالة على صحة النبوة، لأنهم إما أن يكونوا مصروفين عن المعارضة على ما يقوله أصحاب الصَّرفة أو يكونوا إنما لم يعارضوا لخرق فصاحة القرآن لعادتهم، وأيُّ الامرين كان فلابدّ من العلم بتساوي الخلق فيه، وان أحداً غير ماذكرناه غير متمكن من المعارضة، وذلك مانع من التجويز الذي قدّروه في السؤال في أن جهة انتفاء المعارضة هي التعذر.

اعلم أن ارتفاع الفعل من فاعله مع علمنا من توفّر دواعيه اليه، وقوة بواعثه عليه دليل على تعذره، ولهذه الطريقة قطعنا على أن الألوان والجواهر وماجرى مجراهما من الاجناس غير مقدورة لنا، واذا انضاف الى ارتفاع الفعل مع قوة(١) الدواعي علمنا [بارتفاع الموانع قضينا بأن الفعل غير مقدور

(١) في هـ «من قوة».

لمن تعذر عليه، واذا تعذرت هذه الجملة وعلمنا](١) أن العرب تحدّوا بالقرآن فلم يعارضوه مع قوة الدواعي وشدة الحاجة الى المعارضة علمنا أنها متعذرة عليهم، فاذا انضاف الى العدول عن المعارضة تكلف الامور الشاقة كالحرب ومايجري مجراها مما لا حاجة لهم فيه ـ ولو بلغوا الى كل غاية منهم ـ قوي علمنا بتعذر المعارضة عليهم.

و قد طعن(٢) المخالفون فيا ذكرناه بطعون رجوعها الى أصل واحد، وهو توفّر دواعي المعارضة وتلفيق صوارف عنها إن طالبوا بالدلالة على أن دواعيهم اليها كانت قوية وموجبة لأن يفعلوها لا محالة إن كانوا قادرين عليها:

(الاول) أن قالوا: جوّزنا دخول الشبهة عليهم في المعارضة وأن تركها أولى من فعلها من غير تعيين لوجه هذه الشبهة.

(و الثاني) قولهم: لعلّهم اعتقدوا أن الحرب أولى من المعارضة، لأنها مريحة ومنجية والمعارضة ليست كذلك.

(و الثالث) أن يكونوا خافوا أن يعارضوا فيقع خلاف فيا يعارضون به، وهل هو في موقعه أو غير موقعه، ويتردد خوض ونزاع يقوى معه الشوكة وتكثر معه العدة وينتهي الامر الى الحرب، فقدموا الى ما لابدّ [من] المصير اليه.

(الرابع) أن المماثلة التي دعوا الى الا تيان بها أشكل عليهم المراد بها، وهل أُريد بها المماثلة في الفصاحة أو في النظم أو فيها أو في غيرهما، فعدلوا الى الحرب لهذا الاشتباه؟

(الخامس) أنهم عوّلوا على أنّ في أشعارهم المنظومة وخطبهم المنثورة مايماثل بل يزيد على بلاغة القرآن وفصاحته، وأن مايستأنفوه من المعارضة لا يزيد على ماتقدم، وجروا في ذلك مجرى من تحدّى غيره وقوعه بالعجز عن

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «وقد تطعن».

المشي والحركة في حال هو فيها ماشٍ متصرف.

(السادس) أن قالوا: جوّزوا أن يكون المتمكنون من المعارضة جماعة قليلة العدد، وأنها واطأته على اظهار المعجز لتشاركه فيما يتمّ من رياسته.

و الجواب عمّا ذكرناه:

(أوّلاً) أنا لا نحتاج الى تعاطي استدلال على قوة دواعي القوم الى المعارضة، لأن ذلك معلوم ضرورة لكل من سمع أخبارهم. وكيف لا يكون ذلك معلوماً وقد طالبهم صلّى الله عليه وآله وهم ذوو الحميّة والعصبيّة والأنفة، وبالامتناع من الذلة بالرجوع عن دياناتهم والنزول عن رياساتهم، وان يصيروا اتباعاً بعد أن كانوا متبوعين، وأمرهم بالبراءة من آبائهم وأبنائهم، وجهاد كل من خالف دينه من حميم ونسيب، وعلموا أن بالمعارضة يزول ذلك كله ويبطل ويضمحلّ. فأيّ داعٍ هو أقوى من داعي المعارضة، وكيف لا يكونون مدعوّين اليها ومبعوثين عليها، وقد خرجوا اهتماماً بما دهمهم الى ضروب من تحمّل المشاق بالمحاربة والمغالبة، وبذل الاموال، وتحمّل الاثقال، وتنظم الهجاء، واستعمال السبّ والقذف، وكل ذلك لا يُغني ولا فيه طائل. فلولا أن المعاضة متعذرة لبادروا اليها، فهي أسهل وأمثل وأقطع للمادة من كل شيء تكلفوه.

و الجواب عن ثانيها: أن الشبهة إنما يجوز دخولها فيما يُشتبه ويلتبس على العقلاء، فأما ماهو ظاهر لكل عاقل فماجرت العادة بأن يدخل فيه شبهة. وفعل المتحدي ماتحدى به لا يدخل على عاقل شبهة في أنه واجبٌ بل ملجأ اليه اذا حصلت القدرة عليه، وما لا يدخل الشبهة على الصبيان والعوام فيه، لأن أحدهم لودعا غيره(١) الى رمي غَرَض أو طفر جَدْول لبادر الى فعله

(١) في النسختين «لودعا الى غيره».

لوكان قادراً علـيه، ولا يجوز أن يدخل عليه شبهة فيعدل عن الفعل مع القدرة. وما لا تدخل الشبهة فيه على ماذكرناه كيف تدخل على الحكماء الرجحان على أن للعرب عادة في تحدّي بعضهم عن بعض، وما كانوا يفزعون عند التحدي إلا الى المعارضة دون غيرها من ضروب الافعال. فلو صحّ دخول الشبهة على غيرهم في هذا الباب لم يجز دخولها عليهم للعادة التى بيناها.

و الجواب عن ثالثها: أن القوم لا يجوز أن يعتقدوا أن الحرب أولى من المعارضة، لأنه صلّى الله عليه وآله ما ادعى الابانة منهم بالغلبة والقهر، وأنهم لا يتمكنون من قتاله، وفزعوا الى الحرب التي هي أبلغ في هذا الباب. وانما تحدّاهم وادّعى البينونة منهم بأن معارضة القرآن الذي أظهره يتعذر عليهم، فلا شبهة في أن المعارضة أولى من الحرب لو وثقوا بالظفر، فكيف وهم فيه على خطر ولا خَطَرَ في معارضته.

ولو بدأوا بها أمام الحرب لكانوا بين أحد حسنيين: إما أن يتفرق جمع عدوهم فيستريحوا منه من أقرب الطرق وأخصرها، أو أن يقيم قوم عناداً أو خلافاً بعد سماع المعارضة على التمسّك بنصرته، فيستعملوا حينئذٍ الحرب في موضعها وعند أوانها، وعقيب الاعذار، واقام الحجّة. ولو كانوا جمعوا بين المعارضة والحرب، فان الحرب لا يمنع من المعارضة التي هي كلامٌ مسموعٌ وقولٌ منقولٌ، لأخذوا الصواب من طرفيه.

على أنهم لما جربوا الحرب مراراً كثيرة ولم يبلغوا بها غرضاً، كان يجب أن يرجعوا الى المعارضة لزوال الشبهة الصارفة عنها.

على أن الحرب إنما وقعت بعد الهجرة وبعد مضي ثلاثة عشر سنة، فما علة امتناعهم من المعارضة طول المدة المتقدمة للحرب؟ وكيف خلوا في تلك الاحوال من المعارضة والحرب معاً؟

و الجواب عن رابعها: أن التحدّي اذا ثبت أنه انما كان بأن يأتوا بما

يقارب القرآن،ويشتبه به بالفصاحة، لأن المماثلة على التحقيق لا تضبط، وماجرت العادة بأن يتحدّى بعضهم بعضاً في أشعارهم وخطبهم إلا كذلك، فكيف يخافون من وقوع الاشتباه والالتباس فيما يعارضون به، وذلك اذا وقع فهو المطلوب المبتغى، لأنهم ما دعوا(١) إلا اليه.

و بعد، فقد كان يجب أن يعارضوا على كل حال وان خافوا التباس ذلك، لأنهم كانوا عند من لا يشتبه ذلك عليه ـ وهم الاكثر ـ معذورين خارجين، فما دُعوا اليه فان العاقل لا يختار ما معه عند جميع العقلاء مغلوباً محجوجاً لخوفه من أن يشتبه مايأتي به على بعضهم، فكأنهم خافوا ظنّ العجز من بعض الناس ففعلوا مايوجب العلم بعجزهم عند جميع الناس.

على أنه لو اعتذر عاقل تُحدِي بفعل فلم يأت به بمثل هذا العذر لكان عند جميع العقلاء ملوماً.

و الجواب عن خامسها: أن المثل الذي دُعوا اليه لا يجوز أن يشتبه عليهم المراد به، وقد جرت عادتهم أن يتحدى بعضهم بعضاً، ولو اشتبه ذلك عليهم لاستفهموه مع تطاول الايام.

و بعد، فان القرآن اذا لم يكن دالاً على النبوة فليس بمتعذر مماثلتهُ ومعارضته من جميع الوجوه، فألّا فعلوا ذلك مايقدرون عليه.

و الجواب عن سادسها: أن هذه الشبهة لا يصح أن يسأل عنها من ذهب الى أن الله تعالى صرف عن المعارضة، وأن التحدي على التحقيق انما هو بالصَّرفة، وانما سأل عنها من ذهب الى أن العادة انخرفت بفصاحة القرآن.

فاذا قيل: إنما عوّلوا في أنهم غير مصروفين عن المعارضة، على ماتقدم من كلامهم الفصيح في شعر وغيره.

---

(١) في النسختين «ما ادعوا».

قلنا: لا معوّل على ذلك، لأن التحدي وقع بأن الله تعالى يصرفهم مستقبلاً عن المعارضة، فلو كان موجوداً في كلامهم الموجود المتقدم ما يماثله في الفصاحة لكان مؤكداً لحجته لصرفهم عما هو ممكن مقدور، كما لو ادعى أن دليل نبوته امتناع حركتهم في وقت مخصوص لم يكن فيما تقدم من حركاتهم حجة في دفع.

و بعد، فان العقلاء إنما يعرضون عن معارضته من تحدّاهم بأمر للوجه الذي ادعوه اذا كانت الشبهات مرتفعة والامر ظاهر غير ملتبس، وأمنوا من أن يُعقب الاعراض عنها فساداً أواغتراراً من جمع عظيم، وقد كان يجب لما رأوا عاقبة اطراحهم المعارضة وما صاروا اليه من التعب أن يستأنفوها ويعلموا خطأهم من الكفّ عنها.

و من لا يعارض احتقاراً لشأنه و تعويلاً على ظهور القدرة على المعارضة، لا تنصب له الحروب وتُجهز اليه الجيوش، ولا يُعارض بما لا شبهة في مثله، ولا تُبذَل البُذول لمن يهجوه ويقذفه، لأن ذلك كله يدلّ على قوة الاهتمام والاطراح، والتهاون ضدّ ذلك.

و الجواب عن سابعها: أنا لو قدرنا وقوع مافرضوه على بُعده لوجب على من لم يواطئه من الفصحاء أن يعارضوا بما يقدرون عليه، فإنا وان فرضنا أنهم أدون فصاحة ممن واطأه، فليس يجوز بمجرى العادة أن يكون التفاضل بينهم وبين من هو أفصح منهم ينتهي الى ارتفاع المقارنة والمداناة بين كلام الجماعة، والا تيان بما يقارب في هذا الوجه كافٍ في الحجة.

على أن التأمل يبطل هذه الشبهة، لأن الفصحاء والبلغاء و وجوه الشعراء كانوا منحرفين عنه صلّى الله عليه وآله، ومن طبقة أعدائه كان الأعشى، وهو في الطبقة الاولى، ومن أشبهه ممن مات على كفره وخروجه عن الاسلام، وكَعب بن زهير أسلم في آخر الامر، وهو معدود في الطبقة الثانية، وكان من

أشدّ الناس عداوة للاسلام، ولبيد(١) بن ربيعة والنابغة الجَعدي وهما في الطبقة الثالثة أسلما(٢) بعد زمان طويل، وما رأيناهما خطيباً في الاسلام برتبة ولا منزلة توهم مواطاة وقعت معهما.

و من قوي مايقال في حلّ هذه الشبهة: أن حال المتقدمين في كل صناعة لا يجوز أن يخفى على أهل تلك الصناعة، ولابدّ من أن يعرفوهم بأعيانهم، فكان يجب لما طولبوا بايراد الكلام الفصيح أن يفزعوا الى من يعلمون تقدمه فيهم، فاذا رأوا منهم امتناعاً علموا بالمواطأة، فوافقوا عليها وبكتوا بها وأسقطوا الحجة عن نفوسهم بذكرها، وما رأيناهم تعرّضوا لذلك.

و بعد، فان تطرق هذه الشبهة يقتضي أن لا يقطع على تقدم أحد في صناعة ولا على أنه أفضل اهل زمانه فيها، لأن غاية ما يقتضي ذلك أن يتحدى أهل الزمان فلا يعارضوه، واذا جوّزنا المواطأة ارتفع طريق القطع الذي قد علمنا أنه ثابت.

فصل

(في أن تعذر المعارضة كان على وجه خارق للعادة)

اعلم أنه إنما يمكن أن يدّعى دخول تعذّر المعارضة في العادة بأن يقال: إنه كان صلّى الله عليه وآله أفصحهم فتأتى له(٣) ما لم يتأت لهم، أو تعمَّل زماناً طويلاً ولم يتمكنوا مع قصر الزمان عن معارضته، أو منعهم المعارضة بالحروب وشغلهم بها، أو أنهم لم يفعلوها خوفاً من أصحابه وقوة أمره. واذا بطلت هذه الوجوه فلم يبق إلا أن التعذر كان غير معهود.

---

(١) في هـ «وليد» و في م «ولبيدة».

(٢) في النسختين «اسيا».

(٣) في النسختين «فتأتوا له».

و الجواب عن الاول: أنا قد بيّنا المطلوب في المعارضة ما قارب في الفصاحة والافصح يقاربه في كلامه وفصاحته من هو دون طبقته. بهذا جرت العادات. فاذا لم يماثلوا ولم يقاربوا فقد انتقضت العادة، واذا كان المذهب الصحيح الذي يُستدل على صحته بمشية الله تعالىٰ هو مذهب الصَّرفة، فانما وقع التحدي بأن يأتوا من الكلام بما هو في تمكنهم منه وقدرتهم عليه معلوم من حالهم، وأنه كان متأتياً غير متعذر بمجرى عادتهم، فاذا لم يفعلوا فلأنهم صرفوا.

و أيضاً فان الافصح انما يمتنع مساواته في جميع كلامه أو اكثره، وليس ممتنع مساواته في الجزء منه على من كان دون طبقته. بهذا جرت العادات، ولهذا ساوىٰ أهل الطبقات المتأخرة لاهل الطبقة الاولىٰ من الشعراء في البيت والابيات، وربما زادوا عليهم في القليل. واذا كان التحدي وقع بسورة قصيرة بعرض القرآن وكونه أفصح لا يمتنع من مساواته بمجرى العادة في هذا القدر اليسير.

و أيضاً فلو كان هكذا لكان العرب به أعلم واليه أهدىٰ، فكان يجب أن يوافقوه عليه، ويزول بموافقته حجّته، ويقولوا له: لا حجة في امتناع معارضتك كما لا حجّة في تقدم فاضل(١) علىٰ مفضول.

و لا يجوز أن تلحقهم أنفة بالاعتراف له بالفضل بالفصاحة، لأن هذا الاعتراف وتخلّصهم من غاية الضرر ونهاية الذل، فلا أنفة فيه، وانما الأنفة فيما يؤدي اليه تركه.

و أيضاً فليس يظهر من كلامه صلّى الله عليه وآله فصاحةٌ تزيد على فصاحة غيره من القوم، ولو كان أفصحهم وكان القرآن من كلامه وتعذرت

---

(١) في النسختين «الفاضل».

معارضته لهذه العلة لظهرت المزيةُ في كلامه على كل حال بفصاحته.

و ليس لهم أن يقولوا: انه تعمد فلم يظهر فصاحته. لعلمنا ضرورة بأنه صلّى الله عليه وآله في أحوال كثيرة قَصَدَ الى ايراد أفصح كلام وأبلغَه، ومع ذلك فلم يكن كلامه في هذه الاحوال متميزاً من كلام غيره.

و أمّا الجواب عن الثاني من قولهم :إنه تعَمّل القرآن زماناً طويلاً. فهو الوجوه الاربعة التي ذكرناها في جواب الشبهة الاولى.

وممّا يبطل التعلق بالتعمّل ـمضافاً الى ماتقدّم ـ أنه كان ينبغي أن يتعمّلوا فيعارضوا مع امتداد الزمان وتطاول الاوقات، فقد كانت لهم فسحة وعليهم مهلة.

و أمّا عن ثالث ما قَدَحُوا به: فهو أن المعارضة كلام والحرب لا يمتنع من الكلام، وقد كانوا ينشدون الشعر ويرتجلونه في حال الحروب،فليست الحرب مانعة من المعارضة. ومع هذا فان الحرب لم تكن متصلة وقد كانت تترك أحياناً، فألاّ وقعت المعارضة في حال الامساك عن الحرب؟

و أيضاً فلم يكن جميع الاعداء من العرب محاربين، فألّا عارض من لم يحارب؟

و أيضاً فان مدة مقامه صلّى الله عليه وآله بمكة لم يكن محارباً، فقد كان يجب أن تقع المعارضة في أحواله مدة مقامه بمكة. ولو كان الامر على ماذكروه أيضاً لواقف القوم عليه، ولقالوا: طلبت منا معارضة شغلتنا عنها بالحرب، فلا حجّة لك في امتناع مُعارضتنا.

و الجواب عن رابع ما تعلقوا به قد مضى، لما بينا أن المعارضة ماوقعت لمنع الخوف من الانصار والاتباع من نقلها واظهارها، وبيّنا في افساد أن تكون وقعت ولم تظهر للخوف ماهو بعينه مبطل، لكون الخوف مانعاً من فعلها، وكل خوف مامَنَع من قود الجيوش الى حربه، وجمع الجموع في مقام بعد

آخر، وما منع أيضاً من الهجاء والافتراء أو المعارضة بأخبار رستم واسفنديار، لا يجوز أن يكون مانعاً عند عاقل من فعل المعارضة.

فصل
(في جهة دلالة القرآن على النبوة)

اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: إن وجه دلالة القرآن على النبوة أن الله تعالىٰ صرف العرب عن معارضته، وسَلَبهُم العلم الذي به يتمكنون من مماثلة في نظمه(١) وفصاحته، ولو لا هذا الصرف لعارضوا.

و الى هذا الوجه أذهب، وله نصرت في كتابي المعروف بالموضح عن جهة اعجاز القرآن. وقد حكي عن أبي اسحٰق النظام القول بالصَّرفة من غير تحقيق لكيفيتها وكلام في نصرتها.

و قال قوم: إن القرآن اختصّ بمزية في الفصاحة خرقت العادات، وتجاوزت كل غاية أجرى الله تعالىٰ العادة أن ينتهي الفصحاء اليها. وان اختصاص الله تعالى له صلّى الله عليه وآله اظهاره على يده مع خرقه العادة بفصاحة يدل على نبوته، لأن القرآن إن كان من فعله تعالىٰ فهو دليل نبوته ومعجزها، وان فعل النبي «ص» فلم يتمكن من فعله مع خرقه للعادة بفصاحته، إلا لأن الله تعالى فعل فيه علوماً بالفصاحة لم يجربه العادة بأن الله تعالى يفعلها. فدلالة القرآن على هذا الوجه مستندة الى خرق العادة بهذه العلوم. واذا علمنا بقوله صلّى الله عليه وآله إن القرآن من فعل ربه تعالى لافعله، قطعنا على الوجه الاول.

و الى هذا المذهب كان يذهب أبوعلي الجبائي وابنه أبوهاشم ومن

---

(١) في هـ «في نطقه».

وافقهما. وكان أبوالقاسم يذهب الى أن تأليف القرآن ونظمه غير مقدور من العباد، واستحالة ذلك منهم كاستحالة احداث الاجسام.

و قال قوم: إنه كان معجزاً لاختصاصه بنظم مخالف للمعهود. وأسند قوم اعجازه الى ما تضمنه من الإخبار عن الغيوب، وآخرون ذهبوا الى أن وجه ذلك زوال التناقض عنه والاختلاف على وجه لم تجر العادة بمثله.

و نحن نبطل هذه المذاهب سوى القول بالصَّرفة، و نوجه كلامنا الى مذهب القائلين بوجه الاعجاز من جهة الفصاحة، فان الكلام معهم أوسع ومذهبهم أقوى شبهة.

و الذي يدل على ما اخترناه من صرف القوم عن المعارضة وانها لم تقع لهذا الوجه لا لأن فصاحة القرآن خرقت العادة: أنه لو كان القرآن خارقاً للعادة بفصاحته لوجب أن يكون بينه وبين كل كلام يضاف اليه التفاوت الشديد والشاق البعيد كما يكون بين ماهو معتاد وماهو خارق للعادة، فكان لا يشتبه فصل مابينه وبين مايضم اليه من أفصح كلام العرب على مالايشتبه عليه الفصل بين الكلامين الفصيحين(١) بينهما من التفاوت دون ما بين القرآن وغيره.

و قد علمنا أن أحدنا يفصل بلا روية ولا فكرة بين شعر الطبقة الاولى من الشعراء وبين شعر المحدَثين، ولا يحتاج في هذا الفصل الى الرجوع الى ذوي الغايات في علم الفصاحة. ومعلوم أنه ليس بين كلام فاضل الشعراء وبين كلام مفضولهم القدر الذي بين المعتاد والخارق للعادة.

و اذا ثبت ذلك و كنا لا نفترق بين بعض قصار سور المفصّل وبين أفصح شعر العرب وأبرع كلامها، ولا يظهر لنا تفاوت مابين الكلامين الظهور

---

(١) في النسختين «فصيحين».

الذي قد بيّنا، فما بالنا نميّز الفصل القليل ولا نميز الكثير، ويرتفع الالتباس علينا مع التفاوت ولا يرتفع مع التفاوت.

و التعلل منهم: بأن الفرق بين القرآن و أفصح كلام العرب انما يتجلى لمتقدمي الفصحاء الذين تحدّوا به. باطل، لأنه لووقف ذلك عليهم مع التفاوت الشديد لوقف عليه ماهو دونه، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأمّا من لعله ينكر العلم بالفرق بين أشعار الجاهلية والمحدثين، فانا نقول له: ما تنكر أن يخفى ما ادعيت أنك لا تعلمه على العوام ومن لا دربة له بشيء من الفصاحة(١) كالاعاجم وغيرهم، وانما اعتبرنا بمن يظهر له أحد الآمرين ويخفى عيه الآخر، وبين ماظهر له الفرق فيه دون ما التبس عليه أمره، وهم كثير.

فان قيل: بيّنوا كيفية مذهبكم في الصَّرفة.

قلنا: الذي نذهب اليه أن الله تعالى صرف العرب عن أن يأتوا من الكلام بما يساوي أو يضاهي القرآن في فصاحته وطريقته ونظمه، بأن سلب كل من رام المعارضة العلوم التي يتأتى ذلك بها، فان العلوم التي بها يمكن ذلك ضرورية من فعله تعالى فينا بمجرى العادة.

و هذه الجملة إنما ينكشف بأن يدل على أن التحدي وقع بالفصاحة بالطريقة في النظم، وأنهم لو عارضوه بشعر منظوم لم يكونوا فاعلين مادعوا اليه(٢)، وأن يدل على اختصاص القرآن بطريقة في النظم مخالفة لنظوم كل كلامهم، وعلى أن القوم لو لم يُصرفوا لعارضوا.

و الذي يدل على الاول: أنه صلّى الله عليه وآله أطلق التحدي وأرسله، فيجب أن يكون انما أطلق تعويلاً على عادة القوم في تحدي بعضهم بعضاً،

---

(١) في هـ «الفصحاء».

(٢) في النسختين «ما ادعوا اليه».

فانها جرت باعتبار الفصاحة وطريقة النظم، ولهذا ما كان يتحدى الخطيب الشاعر ولا الشاعر الخطيب، وأنهم ماكانوا يرتضون في معارضة الشعر بمثله إلا بالمساواة في عروضه وقافيته وحركة قافيته، ولو شك القوم في مراده بالتحدي لاستفهموه. وما رأيناهم فعلوا، لأنهم فهموا أنه صلّى الله عليه وآله جرى فيه على عاداتهم.

و ممّا يبيّن أن التحدي وقع بالنظم مضافاً الى الفصاحة: أنا قد بيّنا مقارنة كثير من القرآن لافصح كلام العرب في الفصاحة، ولهذا خفي الفرق علينا من ذلك، وان كان غير خافٍ علينا الفرق فيما ليس بينهما هذا التفاوت الشديد. فلولا أن النظم معتبر لعارضوا بفصيح شعرهم وبليغ كلامهم.

فأما الذي يدل على أنهم لولا الصرف [لعارضوا](١): أنا قد بيّنا في فصاحة كلامهم مافيه كفاية، والنظم لا يصحّ فيه التزايد والتفاضل. ولهذا يشترك الشاعران في نظم واحد لا يزيد أحدهما فيه على صاحبه، وان زادت فصاحته على فصاحة صاحبه.

و اذا لم يدخل في النظم تفاضل فلم يبق إلا أن يكون الفضل في السبق اليه، وهذا يقتضي أن يكون السابق ابتدأ الى نظم الشعر قد أتى بمعجز، وأن يكون كل من سبق الى عروض من أعاريضه ووزن(٢) من أوزانه كذلك. ومعلوم خلافه.

و ليس يجوز أن يتعذر نظم مخصوص بمجرى العادة على من يتمكن من نظوم غيره، ولا يحتاج في ذلك الى زيادة علوم، كما قلناه في الفصاحة. ولهذا كان كل من يقدر من الشعراء على أن يقول في الوزن الذي هو الطويل قدر على البسيط وغيره، ولو لم يكن إلا على الاحتذاء وان خلا كلامه من فصاحة.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) غير واضح في النسختين.

وهذا الكلام قد فرغناه واستوفيناه في كتابنا في جهة اعجاز القرآن.

فان قيل: هذا المذهب يقتضي أن القرآن ليس بمعجز على الحقيقة، وأن الصرف عن معارضته هو المعجز. وهذا خلاف الاجماع.

قلنا: لا يجوز ادعاء الاجماع في مسألة فيها خلاف بين العلماء(١) المتكلمين، ولفظة «معجز» وان كان لها معنى معروف في اللغة بالمراد بالمعنى في عُرفنا ماله حظ في دلالة صدق من اختصّ به، والقرآن على مذهب أهل الصرفة بهذه الصفة، فيجوز أن يوصف بأنه معجز.

و انما تنكر العامة و أصحاب الجمل القول بأن القرآن ليس بمعجز اذا أُريد به أنه لا يدل على النبوة وأن البشر يقدرون على مثله. فأما كونه معجزاً بمعنى أنه في نفسه خارق للعادة دون ما هومسند اليه ودالّ عليه من الصرف عن معارضته، فما لا يعرفه من يراد الشناعة عندهم، والكلام في تحقيق ذلك وقف على المتكلمين.

و اذا شُنّع على من ذهب الى خرق العادة بفصاحته بأنك تقول: إن العرب بل كل ناطق قادرون على فعل مثل القرآن في فصاحته وجميع صفاته. بطلت شناعته واحتاج من تفصيل قوله الى مثل ما احتجنا اليه.

و من ذهب الى [أن] القرآن موجود في السماء قبل النبوة، لا يمكنه أن يجعل القرآن هو العلم المعجز القائم مقام التصديق، لأن العلم على صدق الدعوى لا يجوز أن يتقدمها بل لابدّ من حدوثه مطابقاً لها.

فاذا قيل: نزول جبرئيل عليه السّلام الى النبيّ صلّى الله عليه وآله، به جعله في حكم الحادث وان كان متقدم الوجود.

قلنا: يجب على هذا القول أن يكون هبوط الملك به هو العلم الدالّ على

---

(١) في هـ «من العلماء».

النبوة، لأنه الحادث عندها دون ماتقدم وجوده.

فان قيل: اذا كان الصرف هو المعجز فالواجب أن يخفى الحالة فيه على فصحاء العرب، لأنهم اذا كان يتأتى منهم قبل التحدي ماتعذر بعده، وعند روم المعارضة فالحال في أنهم منعوا منها جلية ظاهرة، فلا يبقى لهم بعد هذا ريبة في النبوة ولا شك فيها، فكيف لم ينقادوا وأقاموا على دياناتهم وتكذيبهم.

قلنا: لا يبعد أن يعلموا تعذر ما كان متأتياً، ويجوز أن ينسبوه الى الاتفاق، أو الى أنه سحرهم، فقد كانوا يرمونه بالسحر، وكانوا يعتقدون [أن] للسحر تأثيراً في أمثال هذه الامور، ومذاهبهم في السحر وتصديقهم لتأثيراته معروفة، وكذلك الكهانة.

و لو تخلصوا من ذلك كله ونسبوا المنع الى الله تعالى جاز أن يدخل عليهم شبهة في أنه فعل للتصديق، و يعتقدوا أنه ما فعله تصديقاً، بل لمحنة العباد كما يعتقده كثير من المبطلين، أو فعل للجدّ والدولة، فكأننا نحصى وجود دخول الشبهات عليهم في هذا الباب حتى نذكرها، وانما ذكرنا ماسنح منها.

و اذا قلبنا السؤال على السائل عنه فقلنا: اذا كانت العرب علماء لخرق فصاحة القرآن لعاداتهم، وان أفصح كلامهم لا يقاربه، وأيّ شبهة بقيت عليهم في أنه من يفعل الله تعالى صدّق نبيّه صلّى الله عليه وآله.

فاذا قالوا: قد يتطرق عليهم في هذا العلم شبهات كثيرة، لأنهم يجب أن يعلموا أن الله تعالى هو الخارق لهذه العادة بفصاحة القرآن وأن وجه خرقه لها تصديق الدعوة للنبوة، وفي هذا من الاعتراض(١) مالا يحصى.

قلنا: أجيبوا نفوسكم عن سؤالكم بمثل هذا فهو كافٍ.

فان قيل: إن كان الصرف هو المعجز فألا جعل القرآن من أرك كلامه

(١) في النسختين «من اعتراض».

وأبعده من الفصاحة ليكون الصرف عن معارضته أبهر؟

قلنا: لابدّ من مراعاة المصلحة في هذا الباب، فربما ما كان ما هو أظهر دلالة وأقوى في باب الحجة من غيره وأصلح منه في باب الدين، فما المنكر من أن يكون انزال القرآن على هذه الرتبة من الفصاحة أصلح في باب الدين، وان كان لو قلّلت فصاحته مع الصرف عنه لكان الامر فيه أظهر وأبهر.

و نقلّب هذا السؤال على السائل عنه، فيقال له: الله تعالىٰ قادر على ما هو أفصح من القرآن عندنا كلنا، فألا فعل ذلك الافصح ليظهر مباينة القرآن لكل فصيح من كلام العرب، وتزول الشبهة عن كل أحد في أن القرآن يساوى ويقارب؟ فلابد من ذكر المصلحة التي ذكرناها، فان ارتكب بعض من لا يحصّل أمره أن القرآن قد بلغ أقصى ما في المقدور من الفصاحة، فلا يوصف تعالىٰ بالقدرة على ما هو أفصح منه.

قلنا: هذا غلط فاحش، لأن الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح اليها غير محصاة ولا متناهية. ثم لو انحصرت على ما ادّعي لتوجه الكلام، لأن الله تعالى قادر بغير شبهة على أن يسلب العرب في أصل العادة العلوم التي يتمكنون بها من الفصاحة التي نراها في كلامهم وأشعارهم لا يمكنهم من هذه الغاية التي هم الان عليها، فيظهر حينئذٍ مزية القرآن وخروجه عن العادة ظهوراً تزول معه الشبهات ويجب معه التسليم. فألا فعل ذلك إن كان الغرض ماهو أظهر وأبهر، وألّا أحيى الله تعالى عنه دعوته الاموات أو اكثرهم وأمات الاحياء أو اكثرهم، وألّا أحيى عبدالمطلب عليه السَّلام، ونقل جبال مكة عن أماكنها كما اقترح القوم عليه. فذلك كله أظهر وأبهر.

فان قيل: اذا لم يكن القرآن خارقاً للعادة بفصاحته كيف شهد له بالفصاحة متقدمو العرب فيها كالوليد بن مغيرة وغيره؟ وكيف انقاد له صلّى الله عليه وآله وأجاب دعوته كبراء الشعراء، كالنابغة الجعدي، ولبيد بن

ربيعة، وكعب بن زهير. ويقال: إن الأعشى الكبير توجّه ليدخل في الاسلام فغاظه أبوجهل بن هشام وقال: إنه يحرّم عليك الأطيبين الخمر والزنا، وصدّه عن التوجه؟ وكيف يجيب هؤلاء الفصحاء الّا بعد أن بهرتهم فصاحة القرآن وأعجزتهم؟

قلنا: ما شهد الفصحاء من فصاحة القرآن وعظم بلاغته إلا بصحيح، وما انكر أصحاب الصرفة علوّ مرتبة القرآن في الفصاحة، قالوا: ليس بين فصاحة ـ وان علت على كل كلام فصيح ـ قدر مابين المعجز والممكن، والخارق للعادة والمعتاد، فليس في طرب الفصحاء بفصاحته وشهادتهم ببراعته ردّ على أصحاب الصرفة. وأمّا دخول فصحاء الشعراء في الدعوة فانما يجب أن يكون ذلك الامر قهرهم وبهرهم، وأيّ شيء أبلغ في هذا الباب من تعذر المعارضة عليهم اذا راموها مع تسهّل الكلام الفصيح عليهم اذا لم يعارضوا.

فان قيل: كيف لم يصرف مسَيْلمة عما أتى به من المعارضة؟

قلنا: لا شيء أبلغ في دلالة القرآن على النبوة من تمكين مسيلمة من معارضته السخيفة، لأنه لولم يكن غيره من الفصحاء الذين يقارب كلامهم ويشكل حالهم مصروفاً لعارض كما عارض مسيلمة، فتمكين مسيلمة من معارضته دليل واضح على مانقوله في الصرفة.

و قد بيّنا في كتابنا في جهة اعجاز القرآن أن من لم يقل في جهته مااخترناه من الصرفة يلزمه سؤالان لا جواب عنهما إلا لمن ذهب الى الصرفة:

(السؤال الأول) أن يقال: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجنّ ألقاه الى مدّعي النبوة، وخرق به عادتنا، وقصد بنا الى الاضلال لنا والتلبيس علينا. وليس يمكن أن يدّعى الاحاطة بمبلغ فصاحة الجن وأنها لا يجوز أن يتجاوز عن فصاحة العرب. ومع هذا التجويز لا يحصل الثقة بأن الله تعالى هو المؤيد بالقرآن لرسوله صلّى الله عليه وآله.

و قد يمكن ايراد معنى هذا السؤال على وجه آخر، فيقال: إن محمَّداً صلّى الله عليه وآله لم يدّع في القرآن أنه كلامه، وانما ذكر أن ملكاً هبط به اليه، وقد يجوز أن يكون ذلك الملك كاذباً علىٰ ربه، وأن يكون القرآن الذي نزل به من كلامه لا من كلام خالقه، فان عادة الملائكة في الفصاحة ممّا لا نعرفه، وعصمة الملائكة قبل العلم بصحّة القرآن والنبوة لا يمكن معرفتها، فالسؤال متوجه على ما ترويه.

و قد حكينا في كتابنا المشار اليه طرقاً كثيرة لمخالفينا سلكوها في دفع هذا السؤال، وبيّنا فسادها بما بسطناه وانتهينا فيه الى أبعد الغايات، ونحن نذكر هاهناما لابدّ من ذكره مما اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجن أن قالوا: إن هذا استفساد للمتكلمين وحكمته تعالىٰ يقتضي المنع من الاستفساد.

و هذا غير صحيح، لأن الذي يمنعه أن يفعل الله تعالى الاستفساد، فأما أن يمنع منه فليس بواجب، لأن هذا يوجب أن يمنع الله تعالى كل ذي شبهة من شبهته، وأن لا يمكن المتعبدين المنخرقين من شيء دخلت منه شبهة على أحد.

و قد علمنا أن المنع من الشبهات و فعل القبائح في دار التكليف غير واجب، وليس يجب اذا كان تعالىٰ لا يستفسد أن يمنع من الاستفساد، كما لا يجب اذا لم يفعل القبيح أن يمنع منه في دارالتكليف.

و من اشتبه عليه الموضع الذي ذكرناه فانما أتى(١) من قبل نفسه وتقصيره، لأنه كان يجب أن لا يصدّق إلا من علم أن الله تعالى صدّقه [بذلك](٢).

ثم يقال للمعلّق بهذا: أليس قد ضلّ بزرادشت وماني والحلاج ومن جرى

---

(١) في النسختين «فانما أى». (٢) الزيادة ليست في م.

مجراهم من المنخرقين والملتمسين جماعة وفسدت بهم أديانهم، فألّا منعهم الله تعالىٰ من هذا الاستفساد إن كان المنع منه واجباً؟

فان [قيل](١): كل من فسد وضل عند مخاريق هؤلاء الذين ذكروا كان في معلوم الله تعالىٰ أنه سيضلّ ويفسد وان لم يَدعُ هؤلاء الى باطلهم.

قلنا: فما أنكرت أن يكون كل من أضل بما ألقته الجن من هذا الكلام الفصيح قد علم الله تعالىٰ أنه كان يُضَل لم لو تلقه. على أنا لو شئنا أن نقول لقلنا: إننا عالمون ضرورة بأنه قد ضل بالحلاج وماني ومن أشبههما من أصحاب الحيل والمخاريق من لولا هم لماضل ولبقي على الدين الصحيح. لقلنا وهذه الطريقة يختارها أبوعلي الجبائي وزعم أنه انما ضل بدعاء ابليس لعنه الله ووسواسه، من لولا دعاؤه لعلم الله تعالى أنه كان لا يضل.

و لأبي هاشم جواب آخر في استفساد ابليس، وهو أن يقول: إن حقيقة الاستفساد هو ما وقع عنده الفساد، ولولاه لما وقع من غير أن يكون تمكيناً ولا له حظ في التمكين. فاذا علم الله سبحانه أن من امتنع من القبيح وفعل الواجب عليه مع غواية ابليس يكون ثوابه على فعل الواجب والامتناع من القبيح أعظم وأكبر، لأن المشقة عليه أكثر، ويجريه مجرى زيادة الشهوة وان وقع عندها من القبيح مالولا تقويها لماوقع، ويُجري هذا كله مجرى التمكين الخارج عن باب الاستفساد.

و على هذا المذهب لا يمتنع أن يقال في سؤال الجن مثله، وأن ثواب من لم يتسرع الى تصديق من ظهر على يده ما يجوز أن يكون من فعل الله تعالىٰ أكبر وأعظم والمشقة عليه في هذا التكليف أغلظ والمحنة آكد، فلحق ذلك بالتمكين وخرج من أن يكون استفساداً، فلا يجب منعه تعالى منه.

---

(١) الزيادة من م.

و ممّا اعتمدوا أيضاً في جواب مسألة الجن قالوا: إنه لا فرق في خرق العادة بالقرآن ودلالته على الاعجاز، وبين أن يكون من فعله تعالى أو من فعل بعض الملائكة، لأنه انما دل اذا كانت من فعله تعالى لخرق العادة لا لأنه من فعله تعالى، فيجب أن يدل، وان كان من فعل الملك للاشتراك في خرق العادة.

و الجواب عن ذلك: إن خرق العادة غير كافٍ اذا جوّزنا أن يخرقها غير الله تعالى ممن يجوز أن يفعل القبيح ويصدّق الكذاب، وانما دل خرق العادة من فعله تعالى لأننا نأمن(١) فيه وقوعه على وجه يقبح، واذا كنا نجوّز على الملائكة قبل العلم بصحة النبوة أن يفعلوا القبيح، فلا يجوز أن يُجرى تصديقهم لمن يصدّقوه وأن خرق العادة مجرى مايفعله الله تعالى من ذلك. وأيّ فرق بين مانجوّز فيه من أن يكون من فعلنا، وبين مانجوّز فيه أن يكون من فعل جنّي أو ملك [في ارتفاع دلالته على النبوة؟ وهل كان ما يجوز أن يكون من فعلنا غير دال على النبوة إلا من حيث جاز أن نفعل القبيح ونصدق الكذاب؟ وهذا بعينه قائم فيما نجوّز فيه أن يكون من فعل جنّي أو ملك](٢)، وان خرق العادة اذا جوّزنا أن يخرقها من لا يؤمن منه فعل القبيح.

و غير كافٍ في الدلالة على هذا الاصل الذي قررناه تحرك الشمس في غير جهة حركتها، لما كان ذلك معجزاً أو دالاً على صدق من يدعيه، علماً لتجويزنا أن يكون من فعل بعض من يفعل القبيح من الملائكة. إلا أن يتقدم ذلك دليل مقطوع به على أن الملائكة لا تعصي ولا تستفسد. وهذا مما اعتمده صاحب الكتاب المعروف بالمغني ونقضناه عليه في كتابنا الموسوم بالموضح عن جهة اعجاز القرآن.

---

(١) في هـ «نأمرفيه».

(٢) الزيادة من م.

و لا أدري كيف اشتبه على المحصّلين هذا الموضع، لأنه لاخلاف في أن حركة الشمس لوجوّزنا تغيّرها بفعل بعض البشر الذين نجوز عليهم فعل القبيح لما أثبتنا هذا التغيير(١) معجزاً، فأيّ فرق بين البشر والملائكة مع تجويز القبيح من الجميع؟

و مما اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجنّ: ان هذا الطعن وان قدح في اعجاز القرآن قدح في سائر المعجزات.

و الجواب عن ذلك: أن المعجزات على ضربين:

ضرب يوصف القديم تعالى بالقدرة عليه نحو احياء الميت، وابراء الاكمَهْ والابرص، واختراع الاجسام. وهذا الوجه لا يمكن الاعتراض فيه بالجنّ و الملائكة لخروجه عن مقدور كل محدث.

و الضرب الثاني من المعجزات مادخل جنسه تحت مقدور البشر. وهذا الوجه انما يدل اذا علم أن القدر الواقع منه أو الوجه الذي وقع عليه لا يتمكن أحد من المحدثين منه، واذا لا يعلم هذا فلا دليل فيه.

فاذا قيل: و ما الطريق الى العلم بأنه ليس في امكان جميع المحدثين.

قلنا: غير ممتنع أن يخبرنا الله تعالى على لسان رسول يؤيده بمعجزة، ويختصّ تعالى بالقدرة عليها، ويعلمنا أن عادة الجن أو الملائكة مساوية لعادتنا، وانما يتعذر علينا مايتعذر عليهم(٢)، فمتى ظهر أمر يخرق عادتنا علمنا أن ذلك معجز لعلمنا بمشاركة الملائكة والجنّ لنا.

فاذا قيل: ما تنكرون من أن يكون الله تعالى أجرى عادة الجن أن يحيي الميّت عند أدنى جِسم له صفة مخصوصة اليه، كما أجرى العادة بحركة الحديد عند تقربه من الحجر المقناطيس، واذا جوّزنا ذلك لم يكن في ظهور احياء

---

(١) في هـ «هذا التعجيز».

(٢) في النسختين «يتعذر عليهم».

الميت على يد مدعي النبوة دليل على صدقه، لأنا لا نأمن أن يكون الجني نقل الينا ذلك الجسم الذي أجرى الله تعالى عادة الجن أن يحيي الموتى عنده. وهذا طعن في جميع المعجزات.

قلنا: احياء الله تعالى الميت عند تقريب هذا الجسم بيننا وفي عادتنا خرق منه تعالى لعادتنا بما يجري مجرى تصديق الكذاب، وهذا لا يجوز عليه تعالى. وليس اذا أجرى الله تعالى عادة الجنّ بأن يحيي ميتاً عند تقريب جسم اليه من حيث لا نعلم ذلك ولا نعرفه جاز أن يفعله في عادتنا، لأنه اذا فعله في عادتهم فلا وجه للقبح، واذا نقض عادتنا فهو صدّق الكذاب. وليس هذا يجري مجرى نقل الكلام، لأن الجني اذا نقل الينا كلاماً ماجرت عادتنا بمثل فصاحته، فبنفس نقله قد خرق عادتنا، وليس [لله تعالى](١) في ذلك فعل يخرق عادتنا. واذا نقل الجسم المشار اليه فبنفس نقله الجسم لم يخرق عادتنا، وانما الخارق لها من احياء الميت عند تقريب الجسم منه. والفرق بين الامرين غير خافٍ على المتأمل.

فان قيل: سؤال الجن يطّرق أن يجوز فيمن ظهر على يده احياء ميت أن لا يكون صادقاً بل يكون الجني أحضر من بُعد حيّاً و أبعد هذا الميت، لأن خفاء رؤيته وسعة حيلته يتم نعمها (٢) قبل ذلك، وان مدّعي النبوة ادعى معجزاً له نقل جبل أو اقتلاع مدينة، ووقع ذلك. جوزنا أن يكون الجن تولوهُ وفعلوه، ولو أنّ المدّعي تولى ذلك بجوارحه جاز في الجني أن يتحمل عنه ذلك النقل ولا يحصل عليه شيء من تكلف ذلك النقل. وهذا قدح في جميع المعجزات أو الرجوع الى أن الله تعالى يمنع من الاستفساد وأنتم لا ترتضون بذلك.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) كذا.

قلنا: معلوم أن أجسام الملائكة والجن لطيفة رقيقة متخلخلة، ولهذا لا نراهم بعيوننا إلا بعد أن يكيفوا، ومن كان متخلخل البنية لا يجوز أن تحله قُدَر كثيرة، لحاجة القدر في كثرتها الى الصلابة وزيادة البنية، ولهذه العلة لا يجوز أن [تحل](١) النملة من القدر ما يحل الفيل. فلا يجوز على هذا الاصل أن يتمكن ملك ولا جني من حمل جبل ولا قلع مدينة إلا بعد أن يكثف الله تعالى بنيته ويعظم جثته، واذا حصل هذه الصفة رأته كل عين سليمة وميزته.

فاذا ادعى النبوة من جعل معجزه اقلاع مدينة أو نقل جبل فوقع ما ادعاه من غير أن يشاهد جسماً كثيفاً أعان عليه أوتولاه، يبطل التجويز لأن يكون من فعل جني أو ملك، وخلص فعلاً لله تعالى.

و لا فرق في اعتبار هذه الحال بين الجن والبشر، لأن مدّعي الاعجاز بحمل جبل ثقيل لا ينهض بحمله أحد منا منفرداً لابدّ في الاعتبار عليه من أن يمنعه من الاستعانة بغيره، ويسدّ باب كل حيلة يتم معها الاستعانة بالغير، فالجني في هذا الباب كالانسي اذا كنا قد بينا أنه لابدّ من أن يكون كثيفاً مدركاً.

فأمّا ابدال ميت بحيّ أو احضار جسم من بعيد، فليس يجوز أن يتمكن منه أيضاً إلا من له قُدَر تحتاج الى بنية كثيفة يتناولها الرؤية.

و أكثر ما يمكن أن يقال: جوزوا أن يكون الحيّ الذي أبدله الجني(٢) بميت من أصغر الحيوان جثة كالذرة والبعوضة.

و الجواب عن ذلك: أن أقل الاحوال أن يكون حامل هذا الحيوان مكافئاً له في القُدَر، ويجب تساويهما في الجثة والكثافة، فيجب رؤيته ولا يخفى حاله.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «الحي».

و بعد، فان فرضنا أن رؤية هذا الحامل غير واجبة، فلابدّ من أن يكون ما يحمله وينقله مرئياً متميزاً، والا لم يفرق بين حضوره وغيبته. وماهذه حاله لا يخفى على الحاضرين حاله، ولابدّ من أن يدركوه ويفطنوا بحاله ويتنبهوا على وجه الجملة فيه.

و يلحق هذا الوجه بالاول في مساواة الجن والبشر في الاعتبار عليهم والامتحان، ولهذا نجد كثيراً من المشعبذين وأصحاب الحقة يستترون جسماً ويظهرون آخر، ويبدلون ميتاً بحيّ وصغيراً بكبيره. واذا اعتبر عليهم المحصّلون ظهروا على مظان حيلهم ووجوهها، ولابدّ في مدّعي النبوة من أن يأمن فيه ماجوّزناه في المشعبذ، وليس يحصل الامران إلا بصادق البحث وقوى الامتحان.

و مما أجاب به القوم عن سؤال الجن: أن القرآن لو كان من فعل الجن لوافقت العرب النبيّ صلّى الله عليه وآله على ذلك، ولقالت له:ليس في عجزنا عن مقابلتك دليل على نبوتك، لأنه جائز أن يكون الجن ألقته اليك.

و هذا من ضعيف التعلل، لأنه ليس بواجب أن تعرف العرب هذا القدح ولا تهتدي الى هذه الشبهة. وكم أورد المبطلون في القرآن من الشبهات التي لم تخطر للعرب ببال، ولا رأينا أحداً من المتكلمين والمحصّلين جعل جواب هذه الشبهة أنها لوكانت صحيحة لواقف عليها العرب، وانما تحيل على العرب وتوجب أن يواقفوا عليه فيما يختص بالفصاحة، ومايجوز فيها من التقدم والتأخر وجهات التفاضل، وما أشبه ذلك مما المرجع فيه اليهم والمعول عليهم. فأما في الشبهات التي لايخطر مثلها ببالهم ولا يهتدون الى البحث عنها، فلا معنى للحوالة عليهم بها.

و يقال لمن تعلق بهذه الطريقة: خبرنا لو واقفت العرب على ذلك وادّعت في القرآن أنه من فعل الجن، أكان ذلك دالاً على أنه من فعل الجن على

الحقيقة؟ فان قال نعم، قيل له كيف، وكيف يدل على ذلك، وأي تأثير لدعواهم في تحقيق هذا الامر؟ وان قال لايدل، قيل له كيف لم تدل المواقفة على أنه من فعلهم، ودل تركها على أنه ليس من فعلهم، وأيّ تأثير للترك ليس هو للفعل؟

على أنهم اذا جعلوا ترك المواقفة دليلاً على أمان العرب من أن يكون القرآن من فعل الجن، فانا نقول لهم: ما الذي أمنت العرب من أن يكون القرآن من فعل الجن، حتى أمسكت لأجله عن المواقفة؟ أشيروا اليه بعينه حتى نعلمه، وتكون الحجة به قائمة إن كان صحيحاً، فانّ هذا مما لايحسن الحوالة به على العرب، وحال المتكلمين فيه أقوى وهم اليه أهدى.

فان قيل: بينوا الآن كيف لا يلزم سؤال الجن من قال بالصرفة؟

قلنا: اذا كان الصحيح في جهة اعجاز القرآن أن الله تعالى سلب كل من رام المعارضة العلوم التي بها يتمكن منها، وعلمنا أنّ أحداً من المحدثين لايقدر أن يفعل في قلب غيره شيئاً من العلوم ولا من أضدادها، فلا فرق في هذا التعذر بين ملك وجنيّ وبشر، لأن وجه التعذر هو أننا قادرون بقُدَر، فكل من شاركنا في القدر فلابدّ من أن يتعذر عليه ذلك. وهذا يقتضي أن الصرف لا يقدر عليه إلا الله تعالى، ولا يدخل في مقدور أحد من المحدثين، فسؤال الجن ساقط عمّن قال بالصرفة ومتوجه الى مخالفهم.

و أمّا السؤال الثاني الذي وعدنا بذكره ـ وقلنا إنه لازم لمن لم يقل بالصرفة وغير لازم لمن ذهب اليها ـ فهو أن يقال: اذا سلّم لكم تعذر معارضة القرآن على كل بشر وجنيّ وملك، وكل قادر من المحدَثين، وسلّم أيضاً أنه من فعله تعالى على غاية اقتراحهم، ما المنكر من أن يكون أنزل هذا الكتاب على نبيّ من الانبياء غير من ظهر من جهته تغلبه عليه وقتله الظاهر من جهته، وادعى الاعجاز به؟

و لسنا نعرف للقوم(١) جواباً سديداً عن هذا السؤال، لأنهم اذا ذكروا الاستفساد وغيره مما حكيناه عنهم في جواب سؤال الجنّ، فقد تكلمنا بما فيه كفاية، واذا قالوا إن العلم الضروري حاصل بأنه لم يسمع من غيره، أو قالوا نعلم ضرورة أن المظهر له لم يأخذه من غيره. قلنا: أما العلم بأنه لم يأخذ من أحد ظهر على يده وعرفت أخباره وانتشرت، فثابت لا محالة. وهو على خلاف ماتضمنه السؤال، لأنه تضمن أنه أخذه ممن لم يظهر له حال، ولا وقف له على خبر سواه، وكذلك العلم بأنه لم يأخذه من غيره لابدّ من أن يكون مشروطاً بما ذكرناه، وكيف يدعى اطلاقاً أنه لم يأخذه من غيره، وهو يذكر أن الملك نزل به عليه، فيجب أن يقولوا أنه لم يؤخذ من أحد من البشر، واذا فرضنا أن المأخوذ منه ذلك من البشر لم يطلع على حاله سواه لحق البشر في هذا بالملك.

و قد ذكروا في هذا السؤال: أن تجويز ذلك يؤدي الى تجويز مثله في سائر المعجزات، قالوا: فاذا قيل لنا إن باقي المعجزات يعلم حادثه في الحال على وجه يوجب الاختصاص، قلنا: أليس المستدل قبل أن ينظر فيعلم حدوثها في الحال يجوز ماذكرتموه، وتجويزه ذلك منفر له عن النظر فيها.

فالجواب عن هذا الوجه الضعيف: أن تجويز المستدل الناظر في المعجزات أن تكون غير حادثة ولا مختصة، لا يقتضي التنفير عن النظر فيها، وكيف يكون ذلك ويحسن أن كل ناظر في عَلَم من أعلام الانبياء «ص» يجوز قبل نظره فيه أن يكون مخرقة وشعبذة ولم يقتض ذلك تنفيره عن النظر فيه، بل واجب نظره لثبوت الخوف وعدم الامان من أن يكون المدعي صادقاً.

فكذلك حكم الناظر في الاعلام مع تجويزه أن يكون غير حادثة ولا

---

(١) في النسختين «نعرف القوم».

مختصّة، ولا يجب أن يكون منفراً عن النظر، لأن الخوف الموجب للنظر ثابت ما زال.

و مما يمكن أن يتعلقوا به: أن القرآن لو كان مأخوذاً من نبيّ خصّه الله تعالى به لم يخل حاله من وجهين: إما أن يكون قد أدى الرسالة، وظهر أمره وانتشر خبره. أو لم يؤدّها، وفي الوجه الاول استحالة أن يخفى خبره وينطوي حال من قتله وغلبه على كتابه، لا سيّما مع البحث الشديد والتنفير الطويل، وان كان على الوجه الثاني وَجب على الله تعالى أن يمنع من قتله وإلا انتقض الغرض في بعثته.

و الجواب عن ذلك: أنه غير ممتنع أن يكون ذلك النبي مبعوثاً الى الذي قتله وأخذ الكتاب من يده، فليس بمنكر بعثة بي الى واحد، ونفرض أيضاً أنه أوقع به القتل بعد أداء الرسالة حتى لا يوجبوا على الله تعالى المنع من قتله.

فأمّا جواب أهل الصرفة عن هذا السؤال فواضح لا اشكال فيه، لأنا قد بينا أن سبب تعذر المعارضة على العرب هو سلبهم في الحال العلوم بالفصاحة التي يتمكنون بها من المعارضة، فلو كان مظهر القرآن غير مُصدّق بهذا الكتاب وهو ناقل له عن نبيّ صُدّق به ـ كما تضمنه السؤال ـ لم يحسن صرف من رامَ المعارضة، لأن ذلك غاية التصديق والشهادة بنبوته، لأنه ما ادعى صلّى الله عليه وآله علَماً له على نبوته سوى الصرف عن معارضته، فاذا وقع ذلك كان مطابقاً لدعواه وتصديقاً لها.

و قد كنا ذكرنا في كتابنا الموضح عن اعجاز القرآن جواباً سديداً عن هذا السؤال يمكن أن نجيب من ذهب في القرآن الى خرق العادة بفصاحته، وان كنا ما قرأناه لهم في كتاب، ولا سمعناه في مناظرة ولا مذاكرة، وانما أخرجناه فكرة(١)، وهو أن القرآن عند التأمل له يدل على أن نبينا «ص» هو

---

(١) في هـ «قارة».

المختصّ به و المظهر على يده دون غيره. مما تضمنه القرآن مما يدل على ذلك قوله تعالى في قصة المجادلة «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير الذين يظاهرون منكم من نسائهم» الى قوله تعالى «وللكافرين عذاب أليم»(١)،وجاءت الرواية المستفيضة بأن جملة زوجة اوسُ بن الصامت وقيل خولة بنت ثعلبة ظاهر منها زوجها، وقال لها: أنت عليّ كظهر أُمي. وكان هذا اللفظ مما يطلق به الجاهلية زوجاتهم، فأتت المرأة النبيّ صلّى الله عليه وآله فشكت حالها، فأنزل الله تعالى كفارة الظهار(٢).

و من ذلك قوله مخبراً عمن انهزم من أصحاب النبي «ص» في يوم أُحد عنه وولي عن نُصرته «اذ تصّعدون ولا تلوُون على أحد والرسول يدعوكم في أُخراكم». والرواية(٣) واردة في هذه القصة بما يطابق التنزيل.

و من ذلك قوله تعالى «و يوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً وضاقت عليكم الارض بما رَحُبت ثم ولّيتم مدبرين».ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين(٤)،وجاءت الاخبار بأن بعض الصحابة قال في ذلك اليوم: لم تغلب من قلة(٥) وهوالذي عنى بقوله تعالى «اذأعجبتكم كثرتكم». وروي أن الناس جميعاً تفرقوا عنه وأسلموه، ولم يثبت معه غير أمير المؤمنين عليه السّلام والعباس بن عبدالمطلب ونفر من بني هاشم (٦).

و من ذلك قوله تعالى «و اذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا اليها وتركوك قائماً قل ما عندالله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين»(٧).وجاءت الاخبار

---

(١) المجادلة: ١ ـ ٤.

(٢) مجمع البيان: ج٩ ص٢٤٧، التبيان: ج٩ ص٥٤١، الدرالمنثور: ج٦ ص١٧٩ الى ١٨٣ وفي الكتب الثلاثة: «خولة».

(٣) الدر المنثور: ج٢ ص٨٧.

(٤) التوبة: ٢٥ ـ ٢٦.

(٥ و ٦) مجمع البيان: ج٥ ص١٧، الدرالمنثور: ج٣ ص٢٢٤.

(٧) الجمعة: ١١.

بأن النبي صلّى الله عليه وآله كان يخطب يوم الجمعة على المنبر اذ أقبلت ابل لدحية الكلبي وعليها تجارة له ومعها من يضرب بالطبل، فتفرق الناس عنه «ص» الى الابل لينظروا اليها، ولم يبق إلا عدة قليلة(١)،فنزلت الاية المذكورة.

و من ذلك قوله تعالى «لئن رجعنا الى المدينة ليخرجنّ الأعزُّ منها الأذلَّ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لايعلمون»(٢) وجاءت الرواية بأن قائل ما حكي في الاية عبدالله بن ابي بن سلول(٣) .

و من ذلك قوله تعالى «و اذ أسرّ النبيّ الى بعض أزواجه حديثاً فلمانبأت به وأظهره الله عليه عرّف بعضه وأعرض عن بعض فلمّا نبّأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير»(٤).ونزلت هذه الاية في قصة مشهورة، وان النبي «ص» أسر الى أحد زوجاته سراً، فأسرّت عليه صاحبة لها من الازواج أيضاً، واطلع(٥) النبيّ صلّى الله عليه وآله على فعلها فعاتب المظهرة للسر، فأجابت بماهو مذكور في الاية.

و من ذلك قوله تعالى «ألّا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذهما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا» الى قوله تعالى «والله عزيز حكيم»(٦).وقدوردت الرواية بخروج النبيّ صلّى الله عليه وآله خائفاً من قريش واستتاره في الغار وأبوبكر معه، ونهيه له عما ظهر منه من الجزع والخوف على مايطابق من ظاهر القرآن(٧) .

و من ذلك قوله تعالى «واذتقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك

---

(١) تفسير فرات الكوفي: ص ١٨٤.
(٢) المنافقون: ٨.
(٣) الدرالمنثور: ج٦ ص٢٢٤.
(٤) التحريم: ٣.
(٥) في هـ «والمنع».
(٦) التوبة: ٤٠.
(٧) الدرالمنثور: ج٣ ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم اذا قضوا منهن وطراً وكان أمرالله مفعولاً»(١). وعلى ما جاء به القرآن جرت الحال بين النبي «ص» وبين زيد بن حارثة لما حضره مطلّقاً لزوجته.

و لما ذكرناه من الآيات نظائر كثيرة وردت مطابقة لقصص حادثة، فدل على اختصاص النبيّ صلّى الله عليه وآله بهذاالقرآن وأنه منزل له ومن أجله، كمسألتهم له «ص» عن الروح، حتى نزل من القرآن ما نزل في ذلك. وكقولهم «لن نؤمن لك حتى تفجّرلنا من الارض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجّر الانهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعَمت علينا كِسَفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً»(٢). وظاهر القرآن مطابق لما التمسوه وطلبوه منه صلّى الله عليه وآله.

لم تخل هذه الاخبار المطابقة القصص، والوقائع، والافعال، والاقوال، والسؤالات، والجوابات، وقد جرى لذلك فيما تقدم، بل جرى في هذه الاوقات التى وردت الاخبار بوقوعها فيها، ويكون الاخبار وان كانت بلفظ الماضي اخباراً عمن يحدث في المستقبل. فذلك جائز على مذهب أهل اللسان.

و القسم الاول يبطل من وجهين:

(أحدهما) أن ذلك لوجرى فيما مضى لوجب أن يعلمه كل عاقل سمع الاخبار، لأن وجوب استفاضته وانتشاره يقتضي عموم العلم، وكيف لا نعلم حال نبيّ كثر أعوانه وكان منهم مهاجرون وأنصار ومخلصون ومنافقون،

---

(١) الاحزاب: ٣٧.
(٢) الاسراء: ٩٠ - ٩١.

وحارب في وقعة بعد وقعة اخرى، وحورب واستفتي في الاحكام، واقترحت عليه الآيات والمعجزات، ولكان أعداء النبيّ صلّى الله عليه وآله يواقفون على هذه الحال، ويسارعون الى الاحتجاج بها.

و انما استحق هذا السؤال تكلف الجواب عنه، لما تضمن أن الكتاب أخذ ممن لا يعرف له خبر ولا وقف له على أثر ولا بعث إلا الى الذي أخذ الكتاب منه، واذا ورد مورد آخر يقتضي الظهور والانتشار فالعلم الضروري يبطله.

و أما الوجه الثاني في ابطال القسم الاول: ان العادات تقتضي باستحالته أن يتفق بنظائر وأمثال لتلك القصص التي حكيناها حتى لا نخالفها في شيء، ولا يغادر منها شيء شيئاً، واستحالة ذلك كاستحالة أن يوافق شاعر شاعراً على سبيل المواردة في جميع شعره وفي قصيدة طويلة.

و من تأمل هذا حق تأمله علم أن اتفاق نظير لبعض هذه القصص محال، فكيف أن يتفق مثل جميعها.

و أما القسم الثاني ـ وهو أن يكون هذه الأخبار انما هي عما يحدث مستقبلاً في الأوقات التي حدثت ـ والذي يبطله، اذا تجاوزنا عن المضايقة في أن لفظ الماضي لا يكون للمستقبل: إنا اذا تأملنا وجدنا جميع الأخبار التي تلوناها دالة على تعظيم من ظهرت مخبراتها على يديه وتصدق دعوته ونبوته.

ألا ترى الى توبيخه تعالى للمولين(١) على النبيّ صلّى الله عليه وآله في يوم أُحد وحُنَين، وشهادته بالرسالة في قوله تعالى «والرسول يدعوكم في أُخراكم»(٢)، وفي قوله تعالى «ثم أنزل الله سكينته على رسوله»(٣)، وفي قوله

---

(١) في هـ «للمؤمنين».

(٢) سورة آل عمران: ١٥٣.

(٣) سورة التوبة: ٢٦.

تعالى «ولله العزة ولرسوله»(١)، وفي قوله تعالى «واذ أسرّ النبي الى بعض أزواجه حديثاً»(٢)، فكل القصص اذا تُؤمِّلت علم أنها شاهدة بنبوة نبينا صلّى الله عليه وآله وصدقه.

و ليس لأحد أن يقول: فلعلّ هذه الآيات المقصوصة ليست من جملة الكتاب المعجز فيه، وانما أُلحقت به وأُضيفت اليه. وذلك أن الذي يؤمّن من هذا الطعن: أنا قد علمنا أن كل آية أو آيات اختصت بما ذكرناه من القصص والحوادث تزيد على مقدار سورة قصيرة، وهي التي وقع التحدّي بها وتعذرت معارضتها، فلو تأتى لملحق أن يلحق بالقرآن مثل هذه الآيات لكان ذلك من العرب الذين تحدّوا به أشد تأتياً وأقرب تسهلاً.

و هذا جواب كافٍ إن اعتمده من ذهب الى خرق العادة بفصاحته، ويعود الى مذاهب من ذهب في اعجاز القرآن خلاف الصرْفة مما حكينا مذهبه.

أما مذهب من يقول: إنه خرق العادة بفصاحته. فقد مضى الكلام الطويل في ابطال مذهبه.

و أما مذهب البلخي فباطل، لأنه قال: إن نظم القرآن و تأليفه مستحيلان من العباد كاستحالة احداث الأجسام، وابراء الاكمه والأبرص. واذا كان القرآن لا نظم له على الحقيقة ولا تأليف وانما يستعار فيه هذا اللفظ من حيث حدث بعضه في أثر بعض تشبيهاً بتأليف الجواهر، فكيف يصحّ أن يقال: تأليف القرآن مستحيل.

و أما الحروف فهي كلها في مقدورنا، والكلام يتركب من حروف المعجم التي يقدر عليها كل قادر على الكلام. وألفاظ القرآن غير خارجة من

---

(١) سورة المنافقون: ٨.　　(٢) سورة التحريم: ٣.

حروف المعجم التي يقدر عليها كل متكلم.

و ليس لهم أن يقولوا: إن مرادي بالنظم و التأليف هو الترتيب والفصاحة اللذان وقع القرآن عليها من غير اشارة الى تأليف كتأليف الأجسام، وان يكون تعذره كتعذر الشعر على المفحَم والفصاحة على الألكن، وان كانا قادرين على أجناس الحروف.

و ذلك أنه اذا أردنا ماذكره فسّره فقد عبّر عنه بغير عبارته، لأن الشعر لا يتعذر على المفحَم والفصاحة على الألكن، لأن جنسيها غير مقدور لهما، وانما يتعذر ذلك منهما لفقد العلم [بكيفية تقديم الحروف وتأخيرها كما يتعذر الكتابة على الأمي لفقد العلم](١) لا لفقد القدرة. فقد لحق مذهب أبي القاسم بالمذهب الأول الذي أبطلناه، وان كان أخطأ في العبارة عنه.

و وَجدتُ له في كتابه الموسوم بعيون المسائل والجوابات مايدل على أنه أراد غير مادل لفظه الذي حكيناه عليه، لأنه قال: واحتج من ذهب الى أن نظم القرآن ليس بمعجز عنه إلا أن الله تعالى أعجز عنه، وأنه لو لم يعجز عنه لكان مقدوراً عليه: بأنه حروف جعل بعضها الى جنب بعض، فاذا قدر الانسان على أن يقول «الحمد» فهو قادر على أن يقول «الحمدلله»، ثم كذلك كل حرف. ثم قال بلخي: يقال له وكذلك قول الشاعر:

يُغشَوْن حتى ما تُهِرُّ كلابُهم ... لا يسألون عن السوادِ المُقبِلِ(٢)

إنما هو حروف لا يمتنع على أحد من أهل اللغة أن يأتي بالحرف منها بعد الحرف، فقد [كان](٣) يجب أن يكون كل من قدر على الحروف لا يمتنع عليه الشعر.

و هذا الكلام يدل منه على أن تعذر معارضة القرآن هي جهة تعذر الشعر

---

(١) الزيادة من م. (٢) البيت لحسان بن ثابت، ديوانه ٧٤/١. (٣) الزيادة من م.

على المفحم، والشعر لا يتعذر(١) من المفحم لأنه مستحيل منه ولا لفقد قدرته عليه، وانما يتعذر لفقد علمه بكيفية نظمه وترتيبه، فان ارتكب أن الشعر مستحيل من المفحم وهو قادر عليه فحش خطاؤه، وقيل له: قد يعود المفحم شاعراً، ولو كان الشعر يستحيل منه لما جاز أن يقدر في حال من الأحوال عليه، وقد بينا أن الشعر ليس بأكثر من حروف تقدم بعضها على بعض، وجنس الحروف مقدور لكل قادر على الكلام من مفحم وغيره، فكيف يكون ذلك مستحيلاً، وانما أوجب تعذر الشعر على المفحم فقد العلم بغير شبهة.

أما من ذهب الذاهب في جهة اعجاز القرآن الى النظم، فربما فسر الذاهب الى هذا المذهب قوله بمايرجع الى الفصاحة والمعاني دون نفس النظم المخصوص، ومن فسر بما يرجع الى الفصاحة كان قوله داخلاً فيما تقدم فساده.

و إن صرّح بأنه أراد الطريقة والاسلوب فقد بينا أن طريقة النظم لا يقع فيها تزايد ولا تفاضل ولا يصح التحدي فيها إلا بالسبق اليها، وأن السبق لابدّ فيه من وقوع المشاركة بمجرى العادة، وأن كل نظم من النظوم لا يعجز أحد عن احتذائه ومساواته، وان كان بكلام قبيح خالٍ من فصاحة. ومضى من هذا مافيه كفاية.

و أما من ذهب في جهة اعجاز القرآن الى ماتضمنه الإخبار عن الغيوب، وهذا بلا شك وجه من وجوه اعجاز جملة القرآن، و ضروب من آياته(٢)، والأدلة على أنه من الله تعالى، وليس بوجه الذي قصد بالتحدي وجعل العلم المعجز.

و الذي يبطل هذا: أن كثيراً من القرآن خالٍ من خبر بغيب، و التحدي وقع بسورة غير معينة. وأيضاً فان الاخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين:

---

(١) في م «لا يمتنع».   (٢) في النسختين «في آياه».

خبر عن ماض، وخبر عن مستقبل. فالأول الاخبار عن أحوال الأُمم السالفة، والثاني مثل قوله تعالى «لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلّقين رؤوسكم ومقصّرين لاتخافون»(١)، وقوله تعالى «الم غلبت الروم في أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيغلبون»(٢)، وأمثال ذلك من الأخبار التي وقعت مخبراتها موافقة للاخبار عنها.

فأما القسم الأول: فهو خبر عن أُمور كائنة ومشهورة شائعة، وذلك لا يسمّى خبراً عن غيب، وليس في ذلك إلا ما يمكن المخالف أن يدّعي أنه مأخوذ من الكتب أو من أفواه الرجال.

فاذا قيل: لو كان ذلك لظهر وانتشر قيل: يمكن أن يقع على وجه من الخفاء لا يظهر.

ثم اكثر ما يدّعى في وجوب ظهور ذلك لو كان عليه الظنّ، فأما العلم اليقين المقطوع به فلا يجب حصوله.

و القسم الثاني: إنما يكون دالاً اذا وقع عن مخبر مطابق للخبر وقبل أن يقع ذلك لا فرق في الخبر بين أن يكون صدقاً أو كذباً، ومن المعلوم أن الحجة بالقرآن كانت لازمة قبل وقوع مخبرات هذه الأخبار.

و أما من ذهب في اعجازه الى زوال الاختلاف عنه والتناقض مع طوله، وادّعى أن ذلك ممالم يجربه العادة في كلام طويل بمثله. والذي يبطل قوله: إنه لاشبهة في أن ذلك من فضائل القرآن ومن آياته(٣) الظاهرة، لكنه لا ينتهي الى أن يدّعى أنه وجه اعجازه وأن العادة انخرقت به، لأن الناس يتفاوتون في زوال الاختلاف والتناقض عن كلامهم، وليس يمتنع أن يزول عن الكلام ذلك كله مع التيقظ الشديد والتحفظ التام. فمن أينَ لمدعي ذلك

---

(١) سورة الفتح: ٢٧. (٢) سورة الروم: ١ ـ ٣. (٣) في النسختين «آياه».

أن العادة لم تجر بمثله؟

فأما قوله تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»(١) فانما هو جهة لعلمنا بالقرآن لو كان من عندغيره لكان فيه اختلاف، وانما رددنا على من قال إني أعلم ذلك [بذلك](٢) قبل العلم بصحة القرآن، وجعله وجه اعجازه.

فصل

(في الدلالة على صحة ماعدا القرآن من معجزاته صلوات الله عليه وآله)

اعلم أن من معجزاته صلّى الله عليه وآله مجيئ الشجرة اليه تخدّ الأرض خدّاً(٣) لـمّا قال لها صلّى الله عليه وآله: أقبلي، ثم عودها الى مكانها لما قال لها: أدبري(٤).

و منها: خبر الميضأة(٥) وأنه وضع يده فيها، وكان الماء يفور بين أصابعه حتى شرب الخلق الكثير من تلك الميضأة وزووا(٦).

و منها: أنه صلّى الله عليه وآله أطعم في بعض دور الأنصار جماعة كثيرة من يسير الطعام(٧).

و منها: ما روي عنه صلّى الله عليه وآله كان يخطب مستنداً الى جذع،

---

(١) سورة النساء: ٨٢. (٢) الزيادة من م.

(٣) الخدّ: جعلك اخدوداً في الأرض تحفره مستطيلاً. لسان العرب ١٦٠/٣ (خدد).

(٤) السيرة النبوية لابن هشام ٣١/٢، دلائل النبوة للبيهقي ١٤/٦، بحارالأنوار ٣٧٦/١٧.

(٥) الميضأة والميضاءة: الموضع يتوضأ فيه، المطهرة يتوضأ منها.

(٦) مروي باختلاف في الألفاظ في: صحيح مسلم ٤٧٢، مسند الامام احمد ٣٩٨/٥، دلائل النبوة ١٣٢/٦، بحارالأنوار ٢٨٦/١٧.

(٧) مسند الامام احمد ٦٦٧/١، دلائل النبوة ٦٦/٦، السيرة النبوية لابن هشام ٢٢٩/٣، بحارالأنوار ٧ /٢٣٢.

فلمّا تحوّل عنه الى المنبر حنّ كما تحنّ الناقة، حتى التزمه فسكن حنانته(١).

و منها: ما روي من تسبيح الحصاة في كفه صلّى الله عليه وآله(٢).

و منها: كلام الذراع له صلّى الله عليه وآله، و قولها: لا تأكلني فاني مسمومة(٣).

و منها: حديث الاستسقاء، وأن المطر لما دام فأسفر من تخريبه دُور المدينة قال «ص»: حوالينا ولا علينا. وأن الشمس كانت طالعة على المدينة خاصة والمطر يهطل على ماحولها(٤).

و منها: ما ينطق به القرآن من انشقاق القمر وأنه فري منقسماً بقطعتين(٥).

و منها اخبارُه صلوات الله و سلامه عليه وآله بالغيوب، مثل قوله في عمار رضي الله عنه «يقتلك الفئة الباغية»(٦) وقوله صلّى الله عليه وآله لعائشة «تَنبَحْكِ كلاب الحوأب»(٧)، وإشعاره لأمير المؤمنين عليه السَّلام بأنه يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين(٨)، و يقتل ذي الثدية(٩). وكان ذلك كله على ماخبّر

(١) صحيح البخاري ٢٣٧/٤، بحارالأنوار ٣٦٥/١٧.

(٢) دلائل النبوة للبيهقي ٦٤/٦، بحارالأنوار ٣٧٧/١٧.

(٣) سنن الدارمي ٣٣/١، السيرة النبوية لابن هشام ٣٥٢/٣، بحارالأنوار ٣٩٦/١٧.

(٤) صحيح البخاري ٢٣٦/٤، دلائل النبوة ١٣٩/٦، بحارالأنوار ٢٣٠/١٧.

(٥) اشارة الى سورة القمر (٥٤)، وانظر مسند الامام أحمد ٣٧٧/١، دلائل النبوة للبيهقي ٤٢٠/٦، بحارالأنوار ٣٥١/١٧، الدر المنثور وتفسير الطبري عند تفسير السورة المباركة.

(٦) دلائل النبوة ٤١٠/٦.

(٧) ذكر هذا جلّ من تعرض لوقعة الجمل من المؤرخين، انظر تاريخ الطبري ٤٥٦/٤، الكامل لابن الأثير ٢١٠/٣. والحوأب بالفتح ثم السكون وفتح الهمزة: موضع في طريق البصرة محاذي البقرة، من مياه أبي بكر بن كلاب، نبحت كلابه على عائشة ام المؤمنين. انظر معجم البلدان ٣١٤/٢.

(٨) المستدرك على الصحيحين ١٣٩/٣، كنز العمال ٨٢/٦ وغيرهامن المجلدات والصحائف.

(٩) صحيح البخاري ٢٤٣/٤، دلائل النبوة للبيهقي ٤٢٧/٦. وذوالثدية يقال له «ذوالخويصرة» ←

و قوله لأمير المؤمنين عليه السَّلام في قصة سهيل بن عمرو: إنك تدعى الى مثلها فتجيب على مضض(١). وأمثال ذلك لاتحصى كثرة.

فان قيل: دلوا على صحة هذه الأخبار ثم أشيروا الى وجه الاعجاز فيها وأن الحِيَل لايتم في شيء منها.

قلنا: أما صحة هذه الأخبار فمعلومة من جهة التواتر، فان رواة المسلمين ينقلون ذلك خلفاً عن سلف وطرقة عن اخرى، وهوفيما بينهم شائع ذائع متداول متعالم، واكثرهذه المعجزات وقعت بحضرة الجمع الكثيرفي الأصل ثم تواترالنقل.

و عند من ذهب من المتكلمين الى أن الاخبار توجب العلم الضروري، أن كثيراً من هذه الأخبار يعلم كونه ضرورة، كخبر الميضأة و مجيء الشجرة وحنين الجذع.

و الأولى أن يكون العلم بصحة هذه الأخبار وماجرى مجراها ممّا نجد فيه خلافاً بين العقلاء طريقة الاكتساب. وان جوّزنا على ماندهب اليه أن يكون في مخبر الاخبار مايعلم ضرورة، كالاخبار عما لاخلاف بين العقلاء فيه، كالعلم بالبلدان والأمصار والحوادث الكبار.

و في المتكلمين من يستدل على صحة هذه الأخبار بهذه المعجزات التي تعدو القرآن بطريقة اخرى، وهذه(٢) اجماع المسلمين على صحتها وأنهم كانوا لايتدافعونها ولا يردون على من يخبر بوقوعها.

و هذه الطريقة مبنية على صحة الاجماع، والاجماع عندهم يبتني على صحة الكتاب والسنّة، فكيف يمكن أن يستدل بهذه المعجزات على أصل النبوة؟ ومعلوم أن علماء المسلمين المتقدمين ومن سلف من المتكلمين كانوا لايفرقون

أيضاً، وهو حرقوص بن زهير التميمي أصل الخوارج. انظر اسد الغابة ٣٩٦/١ و١٤٠/٢.

(١) انظر قصته في: الكامل لابن الاثير ٢٠٤/٢، بحارالأنوار ٣٥٢/٢.

(٢) في النسختين «وهو».

في الاستدلال على النبوة بين هذه المعجزات وبين القرآن.

فأما الذي يدل على أن الحِيَل لم تعرض في ذلك كله، فأول مانقول: إن كثيراً من هذه المعجزات وقع على وجه لا يمكن ادعاء حيلة فيه، نحو انشقاق القمر واطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وحديث الاستسقاء والاخبار عن الغيوب.

فأما مجيُ الشجرة فلا يمكن أن يدعى أنه صلوات الله و سلامه عليه جذبها اليه، لأنه لا يمكن أن يفعل في الشجرة وهي مباينة له إلا بسبب متصل بها، ولا تنجذب(١) الشجرة القوية بتقلع منبتها إلا بسبب قوي يظهر للعيون، ولا يكون [...](٢) ما أشبه ذلك مما يستعمله المشعبذون في جذب الاجسام الخفاف، وما كان مرئياً مشاهداً لم يخفَ على الحاضرين حاله. ولو كان جذبها بآلة كيف عادت الى ماكانت عليه(٣)؟

و متى قيل: جوّزوا أن يكون هاهنا جسم يجذب الشجرة، كما أن في الأجسام مايجذب الحديد بطبعه.

قلنا: لو كان ذلك موجوداً لعثر عليه مع البحث والتنقير، ونلما اختصّ به واحد من الناس كما لم يختصّ حجر المقناطيس، وكما لا يلزم على حجر المقناطيس تجويز جسم له طبيعة مخصوصة يجذب بها الكواكب وتقلع الجبال من أماكنها، واذا قرب الى الميت عاش والى الحي مات. وما يؤدي الى هذا المذهب من الجهالات لا يحصى كثرة.

و أين كان من أعداء النبي من قريش واليهود والنصارى عن أن يوافقوا من ادعى هذه المعجزة له على أن فيها حيلة تمت بها إما على جملة أو على

---

(١) في النسختين «يتجذب».

(٢) كلمتان لا تقرآن في النسختين.

(٣) في هـ و م «ما كان عليه».

تفصيل. وهذه النكتة يمكن أن ينفى بها وقوع حيلة في جميع المعجزات المذكورة.

و أما خبر الميضأة فمعلوم أن الحيلة لا تتم في فوران الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وآله وجعل قليل من الماء كثيراً. وادعاء طبيعة أو آلة لطيفة يتأتى معها ذلك كادعاء طبيعة في جذب الكواكب واحياء الأموات واماتة الأحياء وسائر ماذكرناه.

و أما خبر الجذع فلا حيلة في مثله، لأنه لو كان المسموع منه لتجويف فيه يعرفه المشاهدون له ولم يخفَ عليهم سبب الصوت، ولكان لايسكن حنينه عند التزامه صلى الله عليه وآله.

و تسبيح الحصى مما لا يتم أيضاً فيه حيلة، ولا كلام الذراع.

فاذا قيل: فعلى أيّ وجه سمع الكلام من الذراع؟

و الجواب عن ذلك أنه قيل فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فيه بنى الذراع بنية حي صغير وجعل فيه بنية النطق والتمييز، فتكلم بما سمع.

و الوجه الآخر: أن يكون الله تعالى فعل كلاماً في الذراع سمع من جهتها وأضافه الى الذراع توسعاً وتجوزاً.

و قد طعن قوم في انشقاق القمر بأنه لو وقع لعرف أهل الغرب [والشرق](١) والسهل والجبل.

و هذا ليس بصحيح، لأنه يجوز أن يكون تعالى شغل في وقت انشقاقه ـوهو زمان يسير قصيرـ من لم يشاهده(٢) عن النظر الى جهته، فرآه قوم ولم يره آخرون. وقد يحجز الغيم بين رؤية القمر في بعض المواضع دون بعض.

و مثل هذه الآية التي شهدبها القرآن ونقلها الرواة لا تدفع بهذه الشبهة الركيكة.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «من يشاهده».

باب

(الكلام في الامامة)

إنا وان كنا قد أوردنا في كتابنا «الشافي في الامامة» كل ما يحتاج اليه في هذا الفن من الكلام وانتهينا فيه الى أبعد الغايات، فلا يجوز اخلال هذا الكتاب من جملة فيها مقنعة وكلام لا يحتاج معه الى غيره، ونحن عاملون على ذلك.

فصل

(في الدلالة على وجوب الرياسة في كل زمان)

اعلم أنا انما نوجب الرياسة بشرطين: أحدهما ثبوت التكليف العقلي، والشرط الآخر ارتفاع العصمة. فمتى زال الشرطان أو أحدهما فلا وجوب لرياسته.

و الذي يوجبه و يقتضيه العقل الرياسة المطلقة، وهي فرض الطاعة ونفاد الأمر والنهي، فان المصلحة التي نوجب الرياسة لها بذلك مقترنة.

و لا فرق بين أن يكون الرئيس الذي أوجبناه منبئاً يوحى اليه ومتحملاً لشريعته وبين أن لايكون كذلك.

و لا فرق أيضاً بين أن يكون منفذاً لشرع ومقيماً لحدود شرعية أو لا يكون كذلك، لأنا انما نوجب(١) الرياسة المطلقة.

---

(١) في هـ «لانا لانوجب».

و لابدّ في الرئيس الذي أوجبناه من أن يكون لا رئيس له ولايد فوق يده. ولهذه العلة أوجبنا عصمته على ماسنبينه بمشيئة الله تعالى.

فاذا قيل: أي حاجة الى هذا الشرط، والانزجار عن القبيح والمصلحة المعتبرة في الرؤساء يتأمن بالأُمراء(١) وخلفاء الأُمراء.

قلنا: الأُمراء لا يخلون من أن يكونوا رعية لغيرهم وراجعين الى امام الكل أو كانوا غير مؤتمين بغيرهم، ولا يكونوا كذلك إلا بعد أن يكونوا معصومين كاملين. ومن كان بهذه الصفة فله الرئاسة التي أشرنا الى وجوبها وان كانوا جماعة، فان العقل لا يمنع من وجود ائمة كثيرين في زمان واحد. وان كان هؤلاء الأُمراء رعية لغيرهم ومؤتمين بامام الكل فقد ثبت على كل حال وجوب رياسة من لا رياسة عليه، وأنه لابدّ من ذلك وان كان من رياسة من يقتدي من الرؤساء بغيره كالأُمراء بدّ.

و الذي يدل على ما ادعيناه أن كل عاقل عرف العادة وخالط الناس، يعلم ضرورة أن وجود الرئيس المهيب النافذ الأمر السديد التدبير يرتفع عنده التظالم والتقاسم والتباغي أو معظمه، أو يكون الناس الى ارتفاعه أقرب، وان فُقد مَن هذه صفته يقع عنده كل ما أشرنا اليه من الفساد أو يكون الناس الى وقوعه أقرب.

فالرياسة على مابيناه لطف في فعل الواجب والامتناع من القبيح، فيجب أن لا يخلي الله تعالى المكلفين منها(٢). ودليل وجوب الالطاف يتناولها.

و هذه الجملة إن خالف فيها مخالف لم يحسن مناظرته. وان ادعى أنه قد يفسد الناس عند بعض الرؤساء و يصلحون عندفقده، لم يكن ذلك معترضاً على

---

(١) في هـ «بتأمره في الامراء». (٢) في النسختين «فيها».

كلامنا، لأنا لاندعي أن الناس يصلحون عند [ذلك على] رئيس(١)، وانما قلنا وجود جنس الرياسة على الجملة في باب الصلاح والفساد لايكون كفقدها، فمن فسد من الناس عند رياسة بعض الرؤساء لأنه يعاديه أو يحسده أو مايجري مجرى ذلك من الأسباب لابدّ من أن يكون أقرب الى الصلاح عند رياسة غيره.

ألا ترى أن الخوارج المبطلين لوجوب الامامة المارقين عن طاعة الائمة ماخلوا قط من رئيس ينصبونه ويرجعون في أُمورهم اليه، يأخذ على أيدي جناتهم وينصف مظلومهم من ظالمهم، ورؤساؤهم في كل عصر معروفون.

فان قيل: الصلاح الذي يحصل للمكلفين عند وجود الرؤساء هو فيما يتعلق بالدنيا ومنافعها وينتظم به أحوال التجارات والمعائش، ولا تعلق لذلك بالدين وانما يجب المصالح(٢) الدينية.

قلنا: لوجود(٣) الرؤساء مصالح دنيوية، وهي ماذكرتم، وفيها مصالح دينية، لأنا قد بينا أنه يرتفع معها أو يكون أقرب الى الارتفاع الظلم والبغي والصلاح بذلك ديني ولا محالة.

و ليس لأحد أن يقول: إن امتناع المكلف من القبيح لخوفه من عقاب الامام وتأديبه يدخله في أن يكون ملجأ لايستحق [بذلك](٤) ثواباً، وذلك لأن الالجاء ما رفع الدواعي الى القبيح مترددة مع وجود الرؤساء والائمة، ألا ترى أنهم قد يعصون ويخالفون و يقع القبائح مع وجود الرياسة من كثير من المكلفين. فعلم أنهم غير ملجئين، ولو كانوا ملجئين لا استحق من امتنع من القبيح مع قدرته عليه في زمان وجود رئيس متصرف مدحاً ولا تعظيماً. وقد

---

(١) في هـ «عندرئيس» .و في م «عند على رئيس».
(٢) في هـ «للمصالح».
(٣) في هـ و م «بوجود».
(٤) الزيادة ليست في م.

علمنا خلاف ذلك.

فان قيل: فلو كلف الله تعالى مكلفاً واحداً بلا ثانٍ له، أكنتم توجبون نصب رئيس له أو لا توجبونه؟ فان أوجبتموه فأيّ ظلم رفع هذا الرئيس، وأيّ بغي أزال، وليس مع هذا المكلف من يظلمه ويبغي عليه؟ وان لم توجبوه نقضتم مذهبكم في وجوب الحاجة الى الرئيس مع ثبوت الشرطين اللذين ذكرتموهما، وينبغي أن تزيدوا شرطاً ثالثاً، وهو أن يكون التكليف لجماعة.

و إن قيل: يمكن أن يظلم هذا المكلَّف الرئيس المنصوب نفسه، فانما يتمكن من ظلمه اذا وجد ونصب رئيساً له، فمن أين وجوب ذلك وهذا المكلف لايتمكن من ظلم فيرتفع؟

قلنا: المكلَّف وان كان واحداً فقد تمكن من قبيح متعدٍّ الى غيره، وهو أن يريد ويعزم على الظلم وأخذ أموال غيره اذا تمكن منها، والعزم على القبيح قبيح. واذا كان الرئيس يأخذ(١) على يده ويمنعه من الظلم اذا تمكن منه لم يكن له داعٍ الى هذا العزم القبيح، فارتفع وامتنع وكان وجود الرئيس لطفاً فيه.

فان قيل: طريقتكم هذه توجب أن ينصب الله تعالى في كل بلد رئيساً وإلّالم يكن مزيحاً لعلة المكلفين فيه، وهذا يوجب نصب ائمة عدة في كل زمان.

قلنا: لابدّ لكل أهل بلد قريب و بعيد من رئيس، فإما أن يكون له صفةامام الكل أو يكون له صفة الأمير المتولي من قبل رئيس الكل وامام الجميع، فان الحال لايمنع من نصب عدة رؤساء ممن له صفة الامام الأصلي، فان العقل لايمنع من ذلك وانما امتنعنا الآن منه للسمع(٢) والاجماع، وإلا

---

(١) في النسختين «يؤاخذ».   (٢) في هـ «السمع».

جوّزنا أن يكون رؤساء الأقطار [كلها](١) والبلاد جميعها لهم صفات الائمة، وان [كانت](٢) الحال كحالنا هذه قد علم منها أن الامام لايكون إلا اماماً واحداً قطعنا أن رؤساء الأقطاروالبلدان لهم صفات الأُمراء وأنهم يرغبون بامام الكل.

و ليس يلزم على ما ذكرناه اذا قلنا: إن الامام اذا كان واحداً ونصب في بعض أقطار الأرض أن يكون المكلفون في الأقطار البعيدة منه ليس يمكنهم المعرفة بحاله إلابعد زمان طويل، أن يكونوا خالين من لطفهم في تكليفهم.

و ذلك أن المذهب الذي نصرناه و دللنا على صحته يوجب أن أصل التكليف يوجب اقامة ائمة عدة في كل بلد وعند كل أحد، ويجوز بعد ذلك أن يستصلح الله تعالى من بعد أن استقر(٣) الامام بخلفائه وأُمرائه، لأنه ممكن في الفرع وغير ممكن في الأصل.

فان قيل: أليس في البلدان البعيدة عن مقر الامام مايبلغ في البعد الى حدّ لا يمكن معه معرفة الامام المنصوب، فكيف يقع الاستصلاح لهم بأمرائه وخلفائه مع هذه الحالة؟

قلنا: إن انتهت الحال في البعد الى ما ذكرتم وجب نصب من له صفة الامام هناك .

فان قيل: هذا يقتضي تجويز ائمة كثيرين فيما نأى عنا من البلاد في هذا الوقت.

قلنا: إن كانت شريعة نبينا «ص» لازمة لكل من على الأرض ولكل من المكلف بشر قريب وبعيد في تخوم الارض فلن يجوز أن يكون ملكفاً(٤) إلا وأخبارنا متصلة به والحجة بمعجزات نبينا صلّى الله عليه وآله وشريعته قائمة

(١ و ٢) الزيادتان من م. (٣) في م «من بعد من استقر». (٤) في م «مكلفاً لذلك».

عليه، واذا اتصلت -ولو في مدة طويلة- أخبارنا به لزمه الاقتداء بمن ينصبه من الأُمراء كما يلزمه الانقياد الى هذا الشرع. فان جاز أن يكون على حدب الأرض وفي تخومها من لايجوز اتصال أخبارنا به ولا هومكلف بشريعتنا جاز أن ينصب له امام وائمة. فان الذي اقتضاه الاجماع أن الامام في هذا الشرع لمن يجري مجرانا ونعرف أخباره ويعرف أخبارنا إلا واحد. فأما من ليس هذه أحواله وهو كالملائكة والجن. وفي تفصيل ذلك والقطع [على الحق](١) منه بعينه نظر، والشك فيه غير مخل بما نحن متكلمون عليه وناصرون له.

فان قالوا: لو عمّ كون الرياسة لطفاً(٢) في كل زمان لوجب أن يعمّ كل تكليف وكل مكلف، لما وجب ذلك في المعرفة بالله تعالى، وهذا يقتضي أن تكون الامامة لطفاً(٣) للامام نفسه ويؤدي الى ما لانهاية له من الائمة.

قلنا: الألطاف لا يجب قياس بعضها على بعض في خصوص أو عموم، وانما يجب اثباتها ألطافاً فيما إلطاف فيه بحسب ما تقتضيه الدلالة، فليس يمتنع على هذا أن تكون الرياسة لطفاً في كل زمان للأدلة الدالة على ذلك وان لم يكن لطفاً في كل تكليف ومكلف.

و انما لم يجب في الامام نفسه وان كان مكلفاً يكون له امام هو لطف له، لأن الامامة انما هي لطف في رفع القبيح أو تقليله فيمن يجوز صفة فعل القبيح، فأما من هو معصوم مقطوع على أنه لايختار قبيحاً فأيّ حاجة الى لطف يكون معه أقرب الى الامتناع والقبيح.

و المعرفة لم يجب عمومها لكل تكليف و مكلف من حيث [عمت](٤) الأوقات، بل لدليل خصها ليس بموجود في الامام. على أن المعرفة نفسها ليست عامة لكل تكليف ولا كل حال، فان التكليف العقلي في أحوال مهلة

---

(١) الزيادة من م. (٢ و٣) في هـ «لفظاً» في الموضعين. (٤) الزيادة من م.

الـنظر ليست المعرفـة لطـفاً فيه، فقد خـالـف عمومها في كل مـكلف عمومها للتكاليف والأزمان.

فان تعللوا: بأن المعرفة لا يمـكن كونها لطفاً في التكليف العقلي في أزمان مهلة النظر.

قلنا: هو كـذلك، و ليس كل شيء أمـكن من طريق التقدير كونه لطفاً في شيء بعينه يقطع على أنها لطف في الجميع كما قطعنا في الأفعال الظاهرة.

و يمكن أيضاً أن نـقـول: إن الامامة انما يمكـن كونها لطفاً ورافـعاً للقبـيح فيمن يجوز مـنه فعل الـقـبيح ويشك في وقوعـه منه، فأمامن قطعنابالدليل على القبـيح لا يقع الـبتة مـنه فلا يمكـن رفع ماهـو مرتفع، فـجرت الامامة في هذا الوجه مجرى المعرفة.

و قد بيـنا الجواب عن هـذا السؤال و عن اكثر ما أوردناه هاهنا في كتابنا الشافي، واستقصيـناه بحسب اقتضاء ذلـك الموضع له،وفيما اقتصرنا عليه هاهنا كفاية.

فان قيل: هذا يـوجب أن يـكون الامام في كل حال ظاهراً مـتصرفاً حتى يقـع الانزجار عـن القبائح بـه، فان الزاجر هو تـدبيره وتصرفه لا وجـود عينه. وهذا يـقـتضي أن يـكـون الـناس في حـال الـغيـبـة غير مـزاحي(١) الـعلة في تكليفهم.

قلنا: لا شبهة في أن تصرف الامام في الأمة هو اللطف، وفيه المصلحة لهم في الدين، وان كان ذلك لايتم إلا بايجاد الامام والنصّ على عينه.

و الذي يتم به لطفنا في الامامة ويتعلق به مصلحتنا هو مجموع علوم بعضها يتعلق بالله تعـالى ويختصّ به، فعليه تـعالى ازاحة العلة فيه، وبعض آخر يتعلق

(١) في النسختين «غيراحى».

بنا، ولا يتم الا بفعلنا، فعليه تعالى أن يوجبه علينا، وعلينا أن نطيع فيه، فاذا عصينا وفرّطنا كانت الحجة علينا، وبرئ تعالى من عهدة ازاحة علتنا.

ألا ترى أن المعرفة التي أجمعنا فيه والمخلصون من مخالفينا في الامامة على أن جهة وجوبها اللطف. لايتم الغرض فيها إلا بأُمور من فعل الله تعالى وأُمور من فعلنا، والذي يتعلق بفعل الله تعالى أن يعلمنا وجوبها، ويقدرنا على السبب المولدلها، ويخوّفنا من التفريط في فعلها. والذي يتعلق بنا أن نفعلها أن يفعل سببها، وقد فعل الله تعالى كل مايتعلق به في هذا الباب، وليس عليه أن لا يفعل المكلف مايتعلق به، ولا نخرجه من أن يكون مزيحاً لعلته في تكليفه.

و قد خلق الله تعالى امام الزمان عليه وعلى آبائه الصلاة والسّلام، ونصّ الامامة على عينه، ودلّ على اسمه ونسبه، بالأدلة القاطعة، وحثّ على طاعته، وتوعّد على معصيته.

فأما الأُمور التي لايتم مصلحتنا بالامام إلا بها وهي راجعة الى أفعالنا، وهي تمكين الامام والتخلية بينه وبين ولايته، والعدول عن تخويفه وارهابه، ثم طاعته وامتثال أوامره.

فاذا لم يقع منا تمكين الامام وأخفيناه وأخرجناه الى الاستتار تحرزاً من المضرة ثَمَّ نخرج من أن نكون مزاحي العلة في تكليفنا، وكان تعذر انتفاعنا بهذا الامام منسوباً الينا، ووزره عائداً علينا، لأنا لو شئنا أملكناه وأمنّاه، فيتصرف فينا التصرف الذي يعود بالنفع علينا.

و ليس يجب اذا لم نمكّنه و خلفا(١) بينه وبين التصرف أن يسقط عنا التكليف الذي الامامة لطف فيه، وأن يجري ذلك مجرى من قطع رجل

---

(١) كذا.

نفسه، فان التكليف المتعلق بها يسقط عنه، ولا فرق بين أن يكون هو القاطع لها أو غيره. وذلك أنا في أحوال غيبة الامام عنامتمكنون من ازالة خوفه وان نؤمنه ليظهر ويتصرف، فلم يخرج عن أيدينا التمكن من الانتفاع بهذا الامام، ولا كان من فعلنا من اخافته يجري مجرى قطع الرجل، لأن قطعها لايبقى معه تمكن من الأفعال التي لايتم إلا بالرجل.

و جرى فعلنا لما أحوج الامام الى الغيبة مجرى شدّ أحدنا لرجل نفسه في أنه لا يسقط عنه تكليف القيام لقدرته على ازالة هذا الشد، وجرى قطع الرجل مجرى قتل الامام.

فان قيل: اذا جاز أن يغيب امام الزمان بحيث لا يتصل اليه فيه ولا نميّزه من غيره حتى اذا أمن من الخوف ظهر، فأيّ فرق بين ذلك وبين أن يعدمه(١) الله تعالى أو يميته، حتى اذا أمن أوجده أو أحياه إن كان ميتاً؟ فان قلتم: إنا لا نقدر على الانتفاع اذا كان معدوماً أو ميتاً، ونحن نقدر على الانتفاع به اذا كان موجوداً بيننا. قيل لكم: ونحن لا نقدر على الانتفاع به وهو غير متميز الشخص، ولا معروف العين. فاذا قلتم: في أيدينا وتحت مقدورنا اذا فعلناه من ايمانه وازالة خوفه تعرّف الينا وتميّز لنا. قيل لكم: وفي أيدينا أيضاً ماإذا فعلناه أوجده الله تعالى لنا.

و على كل الوجهين ليس انتفاعنابه ممايتم بمقدورنا خالصاً دون أن ننضم اليه فعل واقع باختيار مختار، فأيّ فرق بين أن يغيب عنا حتى اذا أزلنا خوفه من جهتنا واعتقدنا فيه الجميل ظهر لنا وتعرّف الينا ونعرفه وظهوره من فعله وباختياره، وبين أن يعدُمه الله تعالىٰ؟ فاذا اعتقدنا الجميل له وفيه وأزلنا أسباب خوفه منا أوجَدَه، وهل ايجاده واحياؤه إن كان ميتاً في تعلقه باختيار

(١) في هـ «يعذبه».

مختار هو غيرنا إلا كظهوره الينا واعلامنا أنه الامام في أنه متعلق باختيار مختار هو غيرنا

على أن انتفاعنا و امكان طاعتنا للامام على كل الوجهين(١) يتعلق بفعل الله تعالىٰ لابدّ منه، لأنه اذا أمِن منّا وأراد الظهور، فلابدّ من أن يدعي أنه الامام، ولابدّ من أن يصدّقه الله تعالىٰ في هذه الدعوى التي لا نعلم صحتها بمجرّدها إلّا باظهار معجز يظهر على يده. فقد بان أن انتفاعنا بالامام لا يتم إلا بفعل يختاره الله تعالىٰ على كلا الوجهين، فأيّ فرق بين أن يكون ذلك الفعل المعجز الذي يظهره على يده وبين أن يكون ايجاده نفسه.

فان قلتم: لو أعدَمه لكان فوت انتفاعنا بالامام منسوباً اليه تعالىٰ، وليس اذا كان موجوداً مستخفياً.

قيل لكم: بل يكون منسوباً الى من أخاف الامام ولم يؤمنه على نفسه فيظهر وينتفع به، لأنه اذا أُخيف فليس غير الامتناع من الظهور. ثم حينئذٍ لا فرق بيّن اذا لم يتمكن من الظهور بين أن يعدم الى(٢) أن يمكن ايجاده أو يستتر الى أن يمكن اظهاره، فأيّ الأمرين وقع فالعلة من الله تعالى مزاحة، واللوم على من أخاف الامام ولم يمكنه من الظهور.

ولا فرق بين لحوق الذم لنا بين أن نفوّت أنفسنا منافع يجب عن أسباب نفعلها ـ كوجوب العلم عند النظر ـ وبين أن نفوتها منافع، ولا يجب عن أسباب بل معلوم حصولها بالعادة أو جرى بمجراها عند غيرها من أفعالنا، كنحو الشبع عند الأكل، والريّ عند الشرب. واذا كنا قاطعين على أن الله تعالى يوجد الامام ويظهره لا محالة اذا أزلنا أسباب خوفه، فقد صرنا متمكنين وقادرين على مايقتضي ظهوره، فاذا لم نفعل فنحن الملومين(٣).

(١) لعل الصحيح «على كلا الوجهين». (٢) في النسختين «على».

(٣) في هـ «المأمومين».

وما حققنا هذا السؤال في شيء من كلامنا في الغيبة هذا التحقيق ولا انتهينا فيه الى هذه الغاية، وهو من أشد مانسأل عنه اشتباهاً واشكالاً.

و الجواب: أن المقصد من هذا السؤال الزامنا تجويز كون امام زماننا عليه السّلام معدوماً بدلاً من كونه غائباً. وهذا غير لازم، لأنه ينتفع به في حال غيبته جميع شيعته والقائلين بامامته، وينزجرون بمكانه وهيبته من القبائح، فهو لطف لهم في حال الغيبة كما يكون لطفاً في حال الظهور، وسنبيّن ذلك فضل بيان عند الكلام في علة غيبته.

و هم أيضاً منتفعون به من وجه آخر، لأنه يحفظ عليهم الشرع، وبمكانه يثقون بأنه لم يكتم من الشرع ما لم يصل اليهم، واذا كان معدوماً فات هذا كله.

و هذه الجملة تفسد مقصود المخالفين في هذا السؤال، لكنا نجيب عنه على كل حال، اذا بني على التقدير، وقيل اجيزوا في زمان غير هذا الزمان أن يعدم الامام اذا لم يمكن من الظهور والتدبير، ونفرض أن أحداً لم يقرّ بامامته فينتفع به وان كان غير ظاهر الشخص له، فنقول: انتفاع الأُمة من الامام لايتم إلا بأُمور من فعله تعالى فعليه أن يفعلها، وأُمور من جهة الامام عليه السّلام فلابدّ أيضاً من حصولها، وأُمور من جهتنا(١) فيجب على الله تعالى أن يكلّفنا فعلها ويجب علينا الطاعة فيها.

و الذي من فعله تعالى هو ايجاد الامام و تمكينه بالقدر والآلات والعلوم: من القيام بما فوّض اليه، والنصّ على عينه، والزامه القيام بأمر الأُمه.

و ما يرجع الى الامام فهو قبول هذا التكليف، وتوطينه نفسه على القيام به.

و ما يرجع الى الأُمة هو تمكين الامام من تدبيرهم، ورفع الحوائل والموانع

---

(١) في هـ «من جهتها».

من ذلك، ثم طاعته والا نقياد له، أو التصرف على تدبيره.

فما يرجع الى الله تعالى هو الأصل والقاعدة فلا تقدمه(١) وتمهده، وتتلوه مايرجع الى الامام، وتتلو الأمرين مايرجع الى الأُمة. فمتى لم يتقدم الأصلان الراجعان الى الله تعالىٰ والى الامام نفسه، لم يجب على الأُمة ما قلنا إنه يجب عليهم ماهو فرع للأصلين ليس يخرج ما ذكرناه وقلنا إنه أصل في هذا الباب وواجب فعله من كونه أصلاً.

و من وجوب التقديم اخلال الأُمة بما يجب عليها، والعلم بأنها تطيع أو تعصي، فيجب على كل حال أن يكون الامام موجوداً مزاح العلة في القُدَر والعلوم وماجرى مجراها، موطناً نفسه على تدبير الأُمة اذا أمن وزال خوفه. ولم يجز أن يقوم العدم في هذا الباب مقام الوجود.

على أن الامام(٢) بهذا الفرض الذي فرضوه ـ وان كان معدوماً ـ في حكم الوجود، لأنه تعالىٰ اذا أعلم الأُمة ودلّها على أنه يوجد الامام لا محالة متى مكّنوه وأزالوا خوفه وان كانوا مكلفين بالشريعة، ثم انطوى عنهم منها شيئاً، وجده في الحال ليتزحم عنه، فالامام كالموجود بل مع هذه العناية منه تعالىٰ، والتقدير المفروض الامام هو تعالى.

و انما نوجب وجود حجة في كل زمان اذا كنا نحن الآن عليه، ومع الفرض [الذي](٣) ذكروه قد تغيرت الحال.

و ربما قيل لنا: أيّ فرق بين رفع الامام الى السماء حتى يأمن فيهبط فيها، وبين الغيبة في الأرض بحيث لانقف على مكانه؟

و الجواب: أنا إن فرضنا أنه في السماء يعرف أخبار رعيته في طاعة ومعصية ولا يخفى عليه من أحوالهم مايجب معه الظهور واستمرار الغيبة،

(١) في م «فلا من تقدمه». (٢) في النسختين «الأيام». (٣) الزيادة منا لاستقامة اللفظ.

فالسماء كالأرض في المعنى المقصود والقرب كالبعد.

فان قيل: فما السبب المانع من ظهوره و المقتضي لغيبته على التحقيق؟

قلنا: يجب أن يكون السبب في ذلك هو الخوف على المهجة، فان الآلام ومادون القتل يتحمله الامام ولا يترك الظهور له، وانما علت منزلة الأنبياء عليهم السّلام والائمة عليهم السّلام لأنهم يتحملون كل مشقة عظيمة بالقيام بما فوض اليهم.

فاذا قيل: كيف يأمن القتل؟

قلنا: عند الامامية أن الامام في هذا قدعرف من آبائه عليهم السّلام بتوقيف الرسول صلّى الله عليه وآله حال الغيبة، والفرق بين الزمان الذي يجب أن يكون الامام عليه السّلام فيه غائباً للخوف، وبين الزمان الذي يجب فيه الظهور. وهذا وجه لا يتطرق فيه شبهة.

و غير ممتنع زائداً فيه على ذلك أن يكون خوفه وأمنه موقوفين على الظنون والأمارات، فاذا ظنّ العطب استتر، واذا ظنّ السلامة ظهر، وللسلامة وضدها أمارات متميزات.

و ليس لأحد أن يقول: كيف يعمل الامام عليه السّلام على الأمارات والظنون في ظهوره، وقد يجوز أن يكدي الظن في ظهوره ويقع خلاف المظنون، أوليس يجب على هذا أن يكون مجوّزاً لأن يُقتل وان ظنّ السلامة، وذلك أنه غير ممتنع أن يكون الله تعالى تعبّد الامام بأن يظهر عند قوة ظنه بالسلامة وعلمه بايجاب الظهور عليه مؤمناً له من القتل، فصار الظن طريقاً الى العلم.

فان قيل: اذا كان الغرض من اقامة الرئيس الانزجار عن القبيح، فقد يكون ذلك عند رياسته كافر فهل تجيزون ذلك؟

قلنا: رياسته الكافر فيها وجه من وجوه القبح، وهو الأمر بتعظيم الكافر وتقديمه، وهذا وجه قبح، وان كان الصلاح المقصود قد يتم بولايته.

فان قيل: فلو علم تعالى أن الأمة لا تنزجر عن القبائح إلا لرياسته كافراً، وبرياسته من ليست له الصفات التي يوجبونها في الائمة.

قلنا: اذا كان لطف المكلف في فعل قبيح فالأصح من المذهبين أنه لا يكلف ماذلك القبيح لطف فيه، ولا يجري مجرى من لا لطف له.

و كذلك اذا قدّرنا أن الله تعالى يعلم أن أحداً من الائمّة كلهالا تتقبل تكليف الامامة ولا يتكفل(١) برياسته الأمة، أو يعلم أنه لا يتقبل ذلك الأمر يتكامل فيه الشرائط التي يوجبها في الامام. فانا نقول في هذا الموضع: إن الله تعالى كان يُسقط عن الأُمة التكليف الذي الرياسة لطف فيه، ويجري ذلك مجرى مانقوله كلنا فيمن كان لطفه في فعل غيره من المكلفين، وعلم الله تعالى أن ذلك الغير لايختار ذلك الفعل الذي [فيه](٢) لطفه، فانا مجمعون على القول بأن التكليف الذي ذلك الفعل لطف فيه يسقط عنه، ولا نجريه مجرى من لا لطف فيه في حسن تكليفه.

فان قيل: ألاجَزّ من(٣) الله تعالى الامام من الأعداء وأظهره ليدبّر أُمورهم، هل بتضيق قدرته عن حفظه منهم حتى لا ينالوه بسوء؟

قلنا: الله تعالى قادر على كل شيء، و ما ليس بمقدور في نفسه لا يوصف بالقدرة عليه، وقد منع الله تعالى امام الزمان عليه السَّلام وحفظه من الأعداء بكل مالا ينافي [التكليف](٤) من النهي والأمر والوعظ والزجر، فأما ماينافي التكليف وموجب الالجاء فلا يجوز أن يفعله، والحال حال التكليف.

فان قيل: العلة في غيبة امام الزمان عليه السَّلام من أعدائه معروفة، فما العلة في غيبته عن أوليائه وشيعته؟ وكيف فات هؤلاء الانتفاع به لماجناه غيرهم؟ وهل يسوغ في التكليف مثل هذا؟

---

(١) في هـ «يتكلف». (٢) الزيادة من م. (٣) كذا. (٤) الزيادة من م.

قلنا: قد بيّنا في كتابنا «المقنع في الغيبة» الكلام في هذا الفصل مستقصى، والمختار من الوجوه المذكورة انما نطالب بعلة استتاره من شيعته اذا كانوا غير منتفعين به في حال الغيبة الانتفاع الذي لايزيد عليه ظهوره، ومن انتقامه وسطوته وتأديبه وعقوبته كما لو كان ظاهراً، لأنهم قاطعون على وجوده بينهم، وأنه [يعلم](١) أخبارهم ويعرف حال المخطئ والمصيب والطائع والعاصي، فهم يتركون المعاصي أو يكونون أقرب الى من تركها حياءً منه، ومحاباةً له، واشفاقاً من معالجته بالحدّ والعقوبة، ومن فيهم لو ظهر له الامام وأراد أن يقيم عليه الحدأويعاقبه بجنايته(٢) ما امتنع عليه، فالانتفاع الديني بالائمة حاصل به عليه السّلام لشيعته في حال الغيبة.

و انما ينتفعون به في حال الظهور في انتقامه لهم من أعدائهم وأخذ حقوقهم منهم، وهذه منافع دنيوية يجوز تأخيرها وفوتها، ولا يجري ذلك مجرى تلك المنافع الدينية التي يقتضيها التكليف.

و بيّنا أيضاً أنا غير قاطعين على أن أحداً من شيعته لا يلقاه في حال غيبته، كما نقطع على ذلك في أعدائه، وانا نجوّز أن يلقاه الكثير منهم.

و بيّنا هناك أيضاً أنه لا وجه لاستبعاد معرفة امام الزمان عليه السّلام بجنايات شيعته(٣) مع الغيبة، وأن معرفته بذلك وهو غائب كمعرفته به وهو ظاهر، لأن المعرفة بذلك في حال الظهور انما يكون المشاهدة، أو بالبينة، أو بالاقرار. والمشاهدة ممكنة في حال الغيبة، والخوف منها وهو غائب قوي منه مع ظهوره، لأن التحرز من مشاهدته للجنايات وهو غائب أشد وأضيق تعذراً منه وهو ظاهر متميز الشخص، لأنه اذا كان معروف العين أمِن مع بعده من مشاهدة لجناية تجري من بعض شيعته، واذا لم يتميز شخصه لم يؤمن في كل

---

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق. (٢) في هـ «بجناحيه». (٣) في النسختين «شنيعة».

حال من مشاهدته، وجوّز في كل من يرى ولا يعرف أنه الامام.

و أما البينة فيجوز أن تقوم عنده وهو غائب بأن يتفق كون من شاهد تلك الفاحشة ممن يلقى الامام فيشهد بها عنده، والتجويز في هذا الباب كافٍ، ولا يحتاج في الخوف وحصوله الى القطع. وكذلك الاقرار ممكن في الغيبة على هذا الوجه.

و اذا سلكنا هذه الطريقة ربحنا الجواب عن كل شبهة تورد في علة استتار امام الزمان عليه وعلى آبائه الصلاة والسّلام من أوليائه فهي كثيرة(١)، و يكفينا مؤونة ماتعسفه قوم من أصحابنا في جواب ذلك من طرق ضعيفة لا تثمر فائدة.

دليل آخر على وجوب الامامة:

قد استدل اصحابنا على وجوب الامامة بعد التعبد بالشرائع: أن شريعة نبينا صلوات الله و سلامه عليه قد ثبت أنها [مؤبدة](٢) غير منسوخة ولا مرفوعة الى يوم القيامة، فلابدّ لها من حافظ، لأنه لو جاز أن يُخلى من حافظ جاز أن يخلى من مؤد، فما اقتضى وجوب أدائها يقتضي وجوب حفظها.

و لابدّ أن يكون حافظها معصوماً ليؤمن عليه الاهمال ونثق(٣) بحفظه، كما لابدّ في مؤديها من أن يكون بهذه الصفة، وهذا يوجب ثبوت الحافظ المعصوم في كل حال

فاذا قيل: من أيّ شيء يحفظ الشريعة؟

قالوا: من الاضاعة والتغيير(٤) والتبديل.

فان قيل: النقل المتواتر يحفظ به الشريعة.

---

(١) في النسختين «فهي كثير».

(٢) الزيادة من م.

(٣) في النسختين «وشق».

(٤) في هـ «واليقين».

قالوا: النقل المتواتر انما يوجب العلم اذا وقع وحصل، وقد يجوز أن يقع العدول عنه لشبهة أو عمد، وقد يجوز فيما نقل بالتواتر أن يضعف نقله فيصير في الآحاد الذين لا حجة في نقلهم، فلابدّ من تجويز ماذكرناه من الحفظ الذي يؤمَن منه كل ذلك.

و اذا قيل لهم: جوّزوا أن يكون اجماع الأُمة يحفظ الشريعة.

قالوا: الاجماع أيضاً كما يجوز أن يقع يجوز أن يرتفع، فمن أين لابدّ من ثبوته في كل حكم من أحكام الشريعة. على أنا بالامتحان نعلم أن الاجماع في الشريعة على القليل والاختلاف في الكثير.

و بعد، فاذا لم يثبت وجود امام(١) معصوم في كل زمان، لا يكون الاجماع حجة ولا فيه دلالة، لأن العقل يجوّز الخطأ على الأُمة(٢) فرادى ومجتمعين، فليس في السمع الذي يدّعى من قرآن ولا خبر مايؤمن من اجتماعهم على الخطأ.

أمّا القرآن فأقوى ما تعلقوا به منه قوله تعالى «ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبيّن له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيراً»(٣) وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم أُمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس»(٤).

فأمّا الآية الاولى فالتعلق بها يبطل من وجوه:

أوّلها: أن لفظ «المؤمنين» معرّض للخصوص والعموم، وليس بأن تحمل على أحدهما أولى من الآخر، فمن أين وجوب القول بعمومه؟ واذا كان عاماً فظاهره يقتضي دخول كل مؤمن فيه في جميع الأوقات الى يوم القيامة، فمن

---

(١) في هـ «امامة».

(٢) في النسختين «عن الامة».

(٣) سورة النساء: ١١٥.

(٤) سورة البقرة: ١٤٣.

أين أن المراد به أهل كل عصر؟ وهل تخصيصه في مؤمني الأعصار في أنه ترك لظاهره إلا كمن خصّه بالمعصومين من ائمتنا عليهم السَّلام؟

و ثانيها: أنّ لفظ «سبيل» يحتمله، فن أين عمومها في كل شيء؟

فاذا قيل: قد أُطلقت ولو أراد الخصوص لَقُيِّدت.

قلنا: احتمالها مع الاطلاق للخصوص والعموم سواء، فان جعل نفي دلالة الخصوص حجة في العموم جعلنا نفي دلالة العموم حجة في أن المراد بها الخصوص.

و ثالثها: أنه تعالىٰ علّق وجوب اتباعهم بكونهم مؤمنين، فن أين أنهم لا يجوز أن يخرجوا عن هذه الصفة، فلا يجب اتباعهم.

و رابعها: أنه تعالىٰ نهى عن اتباع غير سبيلهم، وليس في الظاهر ايجاب اتباع سبيلهم، لأنه غير ممتنع أن يكون اتباع سبيل يغاير سبيلهم محظوراً من غير وجوب سبيل اتباعهم، وليس لهم أن يجعلوا لفظة «غيرها» هنا تفيد الاستثناء، لأن هذه اللفظة بالصفة أخصّ منها بالاستثناء، كما أن لفظة «إلا» بالاستثناء أخصّ من الصفة، وانما استثنى بلفظة [غير](١) تشبيهاً بلفظة إلا، كما وصفوا بلفظة إلا تشبيهاً بلفظ غير، ولو كانت محتملة للصفة والاستثناء ومعرّضة لهما فمن أين لهم أن المراد في الآية بها الاستثناء دون الصفة؟

و قد يجوز أن يقول القائل: لا تتّبع غير سبيل فلان ولا سبيله أيضاً، فلو كان بمعنى «إلا» في كل حال لما حسن ذلك، كما لا يحسن أن يقول: لا تتّبع إلا سبيل زيد وسبيله.

فاذا قيل: متى لم يتبع غيرسبيلهم فلا بدّمن أن يكون بحكم الضرورة متبعاً سبيلهم

---

(١) الزيادة من م.

قلنا: لا ضرورة [هنا](١) في ذلك، لأنه قد يجوز أن يحظر عليه اتباع سبيل كل أحد، لأن المفهوم من هذه اللفظة أن يفعل المتبع الفعلَ لأجل فعل المتبع، وقد يجوز أن ينهى عن ذلك كله ويوجب عليه العمل بما يؤدي الأدلة.

و الكلام على الآية الثانية أيضاً فيه وجوه:

أوّلها: أن وصفهم بالعدالة يقتضي كون كل واحد منهم بهذه الصفة، وكذلك وصفهم بالشهادة يقتضي في كل واحد أنه شاهد، كما لو وصف جماعة بأنهم «مؤمنون» لوجب أن يكون كل واحد منهم مؤمناً، وقد علمنا [أنهم](٢) لايثبتون العدالة لكل واحد ولا الشهادة أيضاً، فيجب أن تكون الآية مصروفة الى جماعة ثبتت لكل واحد منهم صفة العدالة والشهادة.

و ثانيها: أن قوله تعالى «جعلناكم» لا يخلو من أن يكون المراد به جميع الأُمة أو بعضها، ومحال أن يراد الجميع، لانتفاء هذه الصفة عن كثير من الأُمة، وان أراد البعض ـ وهم المؤمنون الأبرار ـ فيجب أن يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة من الأعصار كلها إن حملناه على العموم، وان خصصناه بمن كان بهذه الصفة في كل عصر فقد عدلنا عن الظاهر على مذاهبهم، ولم يكونوا بذلك أولى ممّن حمل الآية على بعض بمن كان بهذه الصفة.

و ثالثها: أن الآية ـ اذا تجاوزنا عن كل طعن في تأويلهم فيها ـ انما تقتضي أن تجنّب الأُمة كل ما أخرج من العدالة، والصغائر لا تسقط العدالة، فيجب تجويزها عليهم، فلا سبيل الى القطع على أن أقوالهم صواب في كل شيء.

و أما الأخبار المدّعاة فنحو ما يروونه عنه صلّى الله عليه وآله من قوله «لا تجتمع اُمتي على خطأ»(٣)، وهذا خبر ينقله الآحاد، وليس بموجب للعلم

---

(١) الزيادة من م.
(٢) الزيادة منا لاقتضاء السياق.
(٣) سنن ابن ماجة ١٣٠٣/٢، بلفظ «ان امتي لا تجتمع على ضلالة».

ولا قامت به الحجة، فكيف يعتمد في هذا الأصل الكثير على مثله، وانما يرجعون في تخصيصه الى اجماع الصحابة عليه وعملهم به، وأنّهم لم يردّوه، وأن عادتهم جرت بالتشكّك فيما لا يعرفونه.

و هذا كله استدلال في المعنى على الشيء بنفسه، لأن عمل الصحابة وقبولهم وكفّهم عن الردّ وما أشبه ذلك، لاحجة فيه اذا لم يتقدّم دلالة صحة الاجماع.

و مما يتعلقون به في تصحيحه من أن معناه متواتر وان كانت كل لفظة من ألفاظه من طريق الآحاد، وأجروه مجرى سخاء حاتم وشجاعة عمرو مما أشبه ذلك [لاحجة فيه](١). ليس بصحيح، لأن معنى هذا الخبر وفائدته لو كان متواتراً أو جارياً مجرى سخاء حاتم، لعلم كل عاقل من معنى هذا الخبر مايعلمونه من سخاء حاتم وشجاعة عمرو، ولما اختلفوا في ذلك كما لم يختلفوا في نظائره. ومعلوم خلاف هذا.

و اذا سلّمنا نقل هذا الخبر لم يكن في ظاهره حجة لهم، لأنه نفى اجماعهم على منكر، فمن أين أن المراد به كل خطأ؟ ولعل المراد به الخطأ الذي هو الكفر.

فان احتجوا باطلاق النفي وأنه يقتضي العموم. فقد مضى الكلام عليه.

و بعد، فلا يخلو لفظ «أُمتي» من أن يراد به جميع المصدّقين أو بعضهم وهم المؤمنون المستحقون للثواب، وفي الأول ايجاب حملها على أهل جميع الأعصار من أُمته الى يوم الساعة، لأن ظاهر العموم هكذا يقتضي، فيبطل أن يكون اجماع أهل كل عصر حجة. وان حملوها على المؤمنين وجب أيضاً بالظاهر الذي يراعونه أن يحمل على كل مؤمن الى قيام الساعة على سبيل

---

(١) الزيادة ليست في م.

الجمع، ويبطل أن يكون اجتماع [أهل](١) جميع الأعصار حجة.

على أنه من أين لهم حمل ذلك على المؤمنين دون سائر المصدّقين، لأن هذا الخبر لا يقتضي مدحاً في من أُريد به، فيخرج من لا يستحقه من جملته، كما قلنا ذلك في الآيات المتقدمة.

فصل

(في بيان صفات الامام)

اعلم أن من صفات الامام أن يكون معصوماً عن كل قبيح منزهاً(٢) من كل معصية، ومما يجب كونه عليه أن يكون منصوصاً علىٰ عينه بنصّ منه تعالىٰ أو بأمره، ومدلولاً على عينه بعلم معجز.

و من صفاته أن يكون أعلم الأُمة بأحكام الشريعة، وبوجوه السياسة والتدبير.

و منها أن يكون أفضلهم و أكثرهم ثواباً. ومنها أن يكون أشجعهم.

و من حقه أيضاً لا يد فوق يده، وراعياً لا مرعيّاً، وأن يكون واحداً في الزمان بلا ثانٍ.

و بعض هذه الصفات نوجب كون الامام عليها بدليل العقل، ولا يجوز أن لا يكون عليها، والبعض الآخر نوجبه بطرق سمعية، ويجوز أن يكون غير ثابتة له على بعض الأحوال. والعصمة هي التي تجب عقلاً ومما لا يجوز أن يتغير الأمر في ثبوتها له، وكذلك كونه مدلولاً على عينه بنصّ أو معجز.

و مما يجب أن يلحق بذلك علمه بوجوه السياسة، لأن هذا حكم لا ينفك الرسالة منه، ولا يجوز أن يخلو امام من تعلقه به، فعلمه بالسياسة، واجب عقلاً.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في النسختين «منزه».

و كونه أعلمهم واجبٌ أيضاً من طريق العقل، لقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان الفضل منه فيه.

و أمّا علمه بأحكام الشريعة و كونه أعلم بها فمبني على التعبّد بالشرائع، وأنه امام فيها. وليس في العقل وجوب ذلك.

و كذلك كونه أفضلهم في الثواب، لأنه يبتني على أنه رئيس في جميع الدين، وهذا ليس بمجردالعقل.

و كونه أشجع الأُمة مبني على وجوب الجهاد، وأنه امام الأُمة فيه. وهذا مستند الى السمع.

و كونه لا يد فوق يده و لا ثاني له في زمانه، انما يعلم بالاجماع والسمع.

و قد كان يجوز في العقل اثبات جماعة في الزمان لكل واحد منهم صفة الامام، وقد كان يجوز أن يكون فوق يد الرئيس يد غيره من الرؤساء كالآمر، إلا أن اسم الامام في عرف الشرع مختص برئيس لا يد فوق يده ولا رئيس له.

فأمّا الذي يدلّ على وجوب العصمة له من طريق العقل، فهو أناقد بيّنا وُجُوبَ حاجة الأُمة الى الامام، ووجدنا هذه الحاجة تثبت عند جواز الغلط عليهم، وانتفاء العصمة عنهم، لما بيناه من لزومها لكل من كان بهذه الصفة، وينتفي بانتفاء جواز الغلط بدلالة أنهم لو كانوا بأجمعهم معصومين لا يجوز الخطأ عليهم، لمّا احتاجوا الى امام يكون لطفاً لهم في ارتفاع الخطأ، وكذلك لما كان الأنبياء معصومين لم يحتاجوا الى الرؤساء والائمة. فثبت أن جهة الحاجة هي جواز الخطأ.

فان كان الامام مشاركاً لهم في جواز الخطأ عليه فيجب أن يكون مشاركاً لهم في الحاجة الى امام يكون وراه، لأن الاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك في المعلول.

و القول في الامام الثاني كالقول في الأول، وهذا يؤدي الى اثبات مالايتناهى من الائمة أو الوقوف الى امام معصوم. وهو المطلوب.

و قد رتبت في كتاب «الشافي» هذا الدليل ترتيباً أوضح وأخصر مما ذكرناه، وهو أن نقول: علمنا بوجوب الحاجة الى امام ينفصل من العلم بوجه الحاجة، لأنا انما نعلم الحاجة المطلقة اليه من حيث كان لطفاً في فعل الواجب والامتناع من القبيح، وليس يقع فعل أو اخلال بواجب إلا ممّن ليس بمعصوم، فثبت أن الحاجة ما ذكرناه من ارتفاع العصمة، واقترن العلم بالحاجة بالعلم بجهة الحاجة.

و هذا كما قلناه في حاجة المحدَث الى المحدِث، وأن العلم بالحاجة يقترن بالجهة، لأنا انما نثبت الحاجة بوجوب وقوع تصرفنا بحسب قصودنا، واذا وجدنا مايجب عند قصدنا هو الحدوث دون سائر الصفات علقنا الحاجة به، ولم نتفصل(١) الحاجة من جهة الحاجة.

و ليس يطعن على ماذكرناه من أن المعصوم لا يحتاج الى امام، حاجة أميرالمؤمنين عليه السّلام الى النبي صلّى الله عليه وآله في حياته مع عصمته، وحاجة الحسن والحسين الى أبيهما صلوات الله عليهم أجمعين.

لأنا انما نفينا حاجة المعصوم الى امام يكون لطفاً في ارتفاع القبيح منه(٢)، ولم ننف حاجته في غير هذا الوجه من تعليم وتوقيف وغير ذلك.

و قد يمكن الاستدلال على عصمة الامام ـ بعد التعذر بالشرائع ـ بأن يقال: قد ثبت أنه حافظ الشرع وحجة فيه، وأن الأمر ربما انتهى في الشريعة أو بعضها الى أن يكون هو المؤدي لها عن النبي صلّى الله عليه وآله. و من كان بهذه الصفة فلابدّ عندنا(٣) وعند محصّلي خصومنا من وجوب عصمته، وكيف

---

(١) كذا. (٢) في هـ «فيه». (٣) في النسختين «فلابد من عندنا».

يحفظ الشرع بمن ليس بمعصوم أو يثق بأداء من ليس بمأمون.

فان قيل: جاز كون الأمير و جميع خلفاء الامام غير معصومين، فلم ما جاز(١) مثل ذلك في الامام؟

قلنا: لما كان خلفاؤه غير معصومين احتاجوا الى امام وهو امام الكل، والامام نفسه لا رئيس له، ولا يد فوق يده، فلو كان غير معصوم لكانت فيه علة الحاجة الى امام من غير نصب له، وهذا لا يجوز.

و الذي يدل على وجوب النصّ عليه من بعد ثبوت عصمته: أن العصمة لا يجوز أن يصل البشر الى من كان عليها بالاختيار، ولا دليل لهم(٢) عليها. فجرت في أن النصّ فيها واجب مجرى ماهو مصلحة من أفعالنا الشرعية في أنه لابدّ من نصّ عليه.

و ليس لأحد أن يقول: جوّزوا أن يكلفنا الله تعالى اختيار المعصوم اذا علم أنه لا يتفق منا أن لا نختار إلا المعصوم، وأعلمنا بذلك. وذلك أن المانع من هذا هو المانع من أن يكلفنا اختيار الشرائع والأنبياء بغير دليل مميز، و يعلمنا أنه لا يتفق منا إلا اختيار المصلحة ومن هو بصفة النبي صلّى الله عليه وآله.

و بعد، فان تكليف ما لا دليل عليه، و لا أمارة متميزة للمكلف. قبيح ولا يخرجه من القبح العلم بوقوع ماهو الغرض بالايقاع.

على أن المكلف يفتقر الى دليل متميز قبل أن يفعل ليختار ما له الصفة المطلوبة، وعلمه بعد وقوع الفعل بصفة فعله. لا يغني عنه، لأنه لا يحتاج [بعد وقوع الفعل الى التميز وانما يحتاج](٣) الى ذلك قبل الفعل.

و أمّا الذي يدل على أنه أعلم الخلق بأحكام الشريعة، فهو أنه امام فيها

---

(١) في م «فلم لاجاز». (٢) في م «و دليل لهم». (٣) الزيادة من م.

ورئيس في الشرع، وقبيح في العقل أن يجعل المفضول رئيساً لمن هو أفضل فيه فيما كان رئيساً فيه. يدل على ذلك ترئيس المتوسط في الخط على أحسن الناس خطاً في الخط، والمبتدئ في الفقه على مثل أبي‌حنيفة والشافعي في الفقه.

و قد أحكمنا هذا كله في الكتاب الشافي، وبيّنا الفرق بين حُسن تكليف الآمر من لا يعلمه اذا كان متمكناً من العلم به، والفرق بين جعله رئيساً فيما لا يعلمه وان كان قادراً على التوصل الى علمه، وأن الأول جائز حسنٌ والثاني قبيح. ولهذا حَسُنَ أن يكلف الكتابة من ليس بعالم بها في الحال اذا تمكن من التوصّل الى علمها، ولا يحسن قياساً على ذلك أن يجعل رئيساً فيها من لا يعلمها وان كان قادراً على تعلمها.

و ليس يلزم على ما أوجبناه من علمه بأحكام الشرائع أن يكون عالماً بالصنائع، والمهن، وتركيب الأدوية، وعقد الحلوىّ. لأن ذلك كله ممّا لا تعلق له بما كان رئيساً فيه، ولا يوجب رياسته العلم به.

فاذا قيل: كيف يرجع في شيء من ذلك الى غيره والخطأ جائز عليه؟

قلنا: لا يمتنع رجوعه في ذلك الى من يخطئ و يكون فعله هو صواباً، كما يرجع في الأحكام الى الشهود وان جاز أن يكذبوا.

و من ارتكب أنه لا يقبل شهادة من يجوز عليه الخطأ، وأن له أمارة على الصادق من الشهود ظناً فيه: أنّ خطأ الشهود يتعدى اليه في حكمه بشهادتهم. لا يحصل مانقوله، لأن أحد الأمرين منفصل من الآخر.

و ليس يتعدى الخطأ في الشهادة الى الحكم بتلك الشهادة، لأنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أن المصلحة في الحكم بالشهادة مع تجويز الخطأ على الشاهد، فيكون الحكم صواباً وان أخطأ الشاهد، لأن الحكم بشهادته منفصل عن شهادته، ويجوز حسن أحدهما وقبح الآخر.

و لما ارتكب قوم من أصحابنا هذه الطريقة ألزمهم مخالفوهم أن يكون الامام عالماً بكل شيء، وأن يكون عالماً بنفسه.

فان قيل: يلزمكم أن يكون خلفاء الامام [على الحكم عالمين بجميع أركان الشريعة ومشاركين الامام في ذلك.

قلنا: ليس خلفاء الامام](١) رؤساء في جميع الدين، ولا اليهم من ذلك كل ما هو الى الامام، ولهذا وجب عليهم الرجوع فيما لا يعلمونه الى الامام، أو يكاتمونه فيه، والامام عامّ الولاية في الدين ولذلك وجب عموم علمه.

و أمّا الذي يدل على أن الامام أفضل الأُمة وأكثرها ثواباً فهو يقرب كونه اماماً في جميع الدين ورئيساً في الشرع كله، فلا واجب عقلي ولا عبادة شرعية إلا وهو الرئيس فيها، والامام لدخول ذلك كله في جملة الدين، الذي هو امام في جميعه، وهذا يقتضي أن يكون أفضل من الأُمة في هذا كله.

و لا يجوز أن يكون أفضلهم ظاهراً وان كانوا أكثر ثواباً منه، لأن هذا انما نجوّزه اذا لم نقطع على عصمته، وجوّزنا أن يكون ظاهره بخلاف باطنه. واذا ثبت عصمته وجب القطع على مساواة الظاهر للباطن وأنه اكثر ثواباً.

و على هذه الطريقة اعتمدنا في الكتاب الشافي.

و يمكن الاعتراض عليها بأن: العصمة انما تقتضي أن باطن الامام كظاهره في الاخلاص والقربة بأفعاله، وليس يمتنع ـ وان كان أكثر فضلاً في ظاهر أفعاله من رعيته، ودلّت عصمته على مساواة باطنه لظاهره في أفعاله ـ أن يكون في جملة رعيته من هو أنقص منه فضلاً في الظاهر منه، وان كان أكثر ثواباً، كأن يكون مثلاً أقل صلاة نافلة أو صوم نافلة منه في الظاهر، وان كان ثوابه على ذلك القليل العدد في الظاهر يزيد على ثواب ماهو اكثر عدداً منه،

---

(١) الزيادة من م.

فـان الثواب انمـا يـكثر ويقـل بحسـب الوجوه التي يـقـع عليها دون كـثرة عدد الأفعال.

و يمكن نصرة هذه الطريقـة بأن يقال: اذا ثبت وجوب كـون الامام أقوى حالاً في عدالته وأفعالـه الشرعية من جميع رعـيته، وانا لواخترنا رئيساً على قوم لما اخترنا إلا مـن هو أفضل ظاهراً مـن رعيته، ولو كـان سبيل لنـا الى العلم بالتفاضـل في الثواب لمااخترناإلامن هو أكثر ثواباً، فان الفضل الممكن التوصل اليه مراعىً فيمن ينصب رئيساً. وحيث لم يمكن العلم، عدلنا الى الظن.

و اذا كان الله تعالىٰ هو المتـولي لاختيار الامام والنصّ على عينه وهو عالم من البواطن وكثرة الـثواب وقلته، مما لا يصح أن يـعلمه سواه، وجب فيما يجب أن يظنه مـن كثرة الـثواب أن يكون عـالماً. وهذا يقـتضي فضل الـرئيس في الثواب قطعاً.

و هـذه الجملة تقتضـي أن يكون العلم بوجـوب النصّ على الامام متقدماً للعـلم بكـونـه أكثر الأُمة ثوابـاً، وأن لا يُستدل بـوجـوب فضله في الـثواب على وجوب النصّ عليه على مانصرناه في الشافي.

و من قويّ ما يعتمـد عليه في الامام ذهب الى وجوب كـونه أكثر ثواباً من رعـيته، فالقول بـوجـوب عصـمته وتجويز كونه مـفضولاً في الثواب خارج عن الاجماع، وكل قول يمنع الاجماع منه فهو باطل.

و هذه الطريقة راجعة الى مجـرد العقل، وان كانت مبنية على أن الاجماع حق، لأنا نعلـم بالعقل أن الزمان لا يجوز انفكاكه من رئيس معصوم، فاجماع أهل كل زمان لابدّ من كونه صواباً وحجة، لأن المعصوم في جملته.

و مما يمكن أن يستدل به على أنه لابدّ من أن يكون الامام أكثر الأُمة ثواباً أنه قد ثبت كونه حجة في الشرع، وأن الشرع ربما جرى فيه ما لا مرجع إلا الى قول الامام في بيانه، فجـرى مجرى الرسول عليه الصـلاة والسَّلام، فكما أوجبنا

نحن ومخالفونا في الرسول صلّى الله عليه وآله أن يكون أفضل من أُمته [في] الثواب(١) لأجل التنفير وكونه حجة فيما يُعلم من جهته، فالواجب في الامام مثل ذلك.

و القوم يعترفون لنا بأن الامام متى ثبت كونه حجة في الشرع وجب له من الفضل والعصمة ماللرسول، وقد دللنا على وجوب ذلك.

و أمّا الذي يدل على كونه أشجع من رعيته أنه رئيس عليهم فيما يتعلق بجهاد الأعداء وحرب أهل البغي، وذلك متعلق بالشجاعة، فيجب أن يكون أقواهم حالاً في ذلك كما قلنا في العلم وغيره، لأن من شأن الرئيس أن يكون أفضل من الرعية فيما كان رئيساً [لهم](٢)، لما قدمنا بيانه في قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه.

و أمّا كونه ممن لايد فوق يده ولا رئيس عليه، فالمرجع فيه الى عرف الشرع، لأن اسم الامام فيه لا يطلق إلا على رئيس لا رئيس عليه(٣)، وكذلك العلم بأنه واحد في الزمان بلا ثانٍ المرجع فيه الى الاجماع، وليس في العقل وجوب ذلك.

فان قيل: أليس في أصحابكم من يذهب الى أن الامام يجب أن يكون عالماً بكل شيء، وكاملاً في كل فضيلة؟

قلنا: ما لا تعلق له بالدين والشرع ولا بما هورئيس فيه لا يجب أن يكون عالماً به.

و أمّا كونه أعقلهم فيرجع الى جودة الرأي وقوة [العلم] بالسياسة(٤) والتدبير، وقد بيّنا وجوب كونه كذلك.

---

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

(٢) الزيادة من م.

(٣) في هـ «لا رياسة عليه».

(٤) في هـ «قوة السياسة»

و كونه أصبح الخلق وجهاً غير واجب، لأنه لا تعلق له بشيء من ولاياته ورياساته. إلا أنه لا يجوز أن يكون سيء الصورة فاحش الخلقة، كما لا يجوز ذلك في الرسول لأجل التنفير.

فصل

(في الدلالة على وقوع النص بامامة علي أميرالمؤمنين عليه السّلام)

من قويّ ما أعتمد عليه في ذلك: أنا قد دللنا على أن الامام لابدّ من كونه مقطوعاً على عصمته، فاذا اختلف الناس في الامام بعد النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، فمنهم من أثبت الامامة لأمير المؤمنين عليه السّلام بالنص، ومنهم من أثبت الى أبي بكر على اختلاف فيه، فطائفة تثبتها له بالنصّ واخرى ـ وهو الجل والجمهور ـ تثبتها بالاختيار، والفرقة الثالثة [في الاصل](١) تثبت الامامة في العبّاس رضي الله عنه، إمّا بالنصّ أو بالارث.

و اجتمعت الأُمة على أن العباس وأبابكر غير مقطوع على عصمتها، فخرجا من هذا الاجماع عن ثبوت الامامة لهما، فلم يبق إلا أن يكون الامام بعده بلافصل أمير المؤمنين علي عليه السّلام، لأنه لو كان غيره لخرج الحق عن الأُمة بأسرها، فانه لا أحد من الأُمة يذهب الى أن الامامة بعده بلافصل من ماذكرناه(٢).

دليل آخر:

و أقوى من هذه الطريقة أن يقال: قد ثبت وجوب عصمة الامام، وكل من أوجب عصمة الامام من الأُمة، يقطع على أن الامامة بعد النبيّ صلّى

---

(١) الزيادة من م.

(٢) كذا.

الله عليه وآله بغير فصل لأمير المؤمنين عليه السّلام، فالقول بأن الامام غيره مع أن العصمة واجبة في الامام ليس بقول لأحد من الأُمة.

دليل آخر:

و يدل على ذلك قوله تعالى «انما وليّكم اللّهُ وَ رَسُوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون»(١)، وقد ثبت أن لفظة «وليكم» في الآية تفيد من كان أولى بتدبير أُموركم، ويجب طاعته عليكم.

و تثبت أيضاً أن المشار اليه في قوله تعالىٰ «والذين آمنوا» امير المؤمنين عليه السّلام، وفي ثبوت ذلك وضوح النصّ عليه بالامامة(٢).

فأما الذي يدل على أن لفظة «وليّ» تفيد ما ذكرناه، فهو الرجوع الى اللغة، فمن تأملها علم أن القوم نصّوا على ذلك، لأنهم يقولون «هذا ولي المرأة» اذا كان يملك تدبير انكاحها والعقد عليها، ويقولون في عصبة المقتول «هم أولياء الدم»، لأن اليهم المطالبة بالقود والعفو، ويصفون السلطان بأنه «ولي أمر الرعية»، ومن يرشح الخلافة «ولي عهدِ المسلمين».

و قال المبرد في كتابه الموسوم بالعبارة عن صفات الله تعالىٰ: أصل تأويل «الولي» الذي هو أولىٰ أي أحق، ومثله المولى.

و اذا كنا قد بينا احتمال لفظة «ولي» لماذكرناه من المعنى فلابدّ من الدلالة على أنها في الآية تفيد ذلك دون غيره من وجوه مايحتمله.

و الذي يدل على ذلك أن الكاف والميم في قوله تعالىٰ «وليكم» لا يخلو من أن يراد بهما(٣) جميع المكلفين من مؤمن وكافر، أو الكفار دون المؤمنين، أو

---

(١) سورة المائدة: ٥٥.

(٢) انظر النصوص في هذا: تفسير الطبري ٢٨٨/٦، الدر المنثور ١٠٥/٣، البرهان في تفسير القرآن ٤٧٩/١.

(٣) في هـ «من ايرادبهما».

المؤمنين على العموم دون الكفار، أو بعض المؤمنين.

فان كان جميع المكلفين من مؤمن و كافر، فمعلوم أن الكفار لايجوز أن يتولاهم في الدين، و يتولى نصرتهم فيه، وانما يليق ذلك بالمؤمنين، ويجوز أن يتولى تدبير امورهم، وتملك التصرف فيهم. فعلى هذا القسم لا يجوز أن يكون المراد بلفظة «ولي» إلا مايرجع الى فرض الطاعة وتولي التدبير.

و بهذا الوجه بعينه نبطل أيضاً القسم الثاني، وأمّا القسم الثالث فكيف يجوز أن يريد باللفظ جميع المؤمنين على العموم، ومن جعله تعالى وليّاً لهم قد وصفه بالايمان في قوله تعالى «والذين آمنوا»، فثبت أن المراد بعض المؤمنين حتى يصحّ أن يكون فيهم وليّ ومولى.

و اذا ثبت هذه الجملة وجدنا الله تعالى أثبت الولي لنا على وجه يقتضي التخصيص ونفى معنى هذه الولاية عن غيره، لأن لفظة «انما» تقتضي ماذكرناه في اللسان العربي، لأنهم [يقولون](١): انما الفصاحة للجاهلية، وانما النحو من جهة البصريين، وانما لك عندي درهم. ولا يريدون إلا ماذكرناه ومن نفي الحكم عمّن عدا المذكور.

و لا شبهة في الفرق عندهم بين قول القائل «أكلت رغيفاً» وقولهم «انما أكلت رغيفاً»، وكذلك لا شبهة في الفرق بين قول قائلهم «لك عندي درهم» وبين قوله «انما لك عندي درهم»، انما يكون فرق بين القولين لمابيناه من ايجاب لفظة «انما» لنفي الحكم عمّن عدا المذكور.

و اذا تقرر[ت] هذه الجملة لم يجز حمل لفظة «ولي» على الموالاة في الدين والمحبة، لأنه لا تخصيص في هذا المعنى لمؤمن دون آخر، والمؤمنون كلهم مشتركون في هذا المعنى، قال الله تعالى «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء

---

(١) زيادة منا يقتضيها السياق.

بعض»(١). واذا فسد حمل اللفظة على الموالاة في الدين لم يبق إلا الوجه الآخر، وهو التحقيق بالتدبير وما يقتضي فرض الطاعة، لأنه لا تحتمل اللفظة إلا الوجهان فاذا بطل أحدهما ثبت الآخر.

فأمّا الذي يدل على أنّ أميرالمؤمنين صلوات الله عليه هو المعنيّ بقوله «والذين آمنوا» فهو كلّ من ذهب الى أن المراد بلفظة «ولي» في الآية ما يرجع الى معنى الامامة يذهب الى أنه صلوات الله عليه المقصود بالآية بل المنفرد بمعناها، ولا أحد من الأُمة يذهب الى أن لفظة «ولي» في الآية تقتضي ماذكرناه ويذهب مع ذلك الى أنه صلوات الله عليه ماعني بها أو عني سواه معه بها.

و ممّا يمكن أن يستدل به على ذلك: أن الرواية وردت من طريق الخاصة والعامة بنزول هذه الآية في أميرالمؤمنين عليه السّلام لما تصدّق [بخاتمه](٢) في حال ركوعه، والقصة في ذلك مشهورة(٣). وهذا أيضاً يدل على توجه الاية اليه عليه السّلام.

و ليس لأحد أن يطعن: بأن لفظة «الذين آمنوا» لفظ جمع ولا يجوز أن يتوجه الى أميرالمؤمنين عليه السّلام على سبيل الانفراد.

و ذلك أن أهل اللغة يلفظ إلجمع على الواحد على سبيل التعظيم، قال الله تعالى: «إنا أرسلنا نوحاً»(٤) و«إنا نحن نزلنا الذكر»(٥) و«السماء بنيناها بأيدٍ»(٦)، وهو تعالى واحد، ويقول أحد الملوك فعلنا وصنعنا، انما يريد نفسه منفرداً ويقول العريف(٧) وقد يسأل: من فعل كذاوكذا؟ فيقول: الذين فعلوا كذا، وانما يشير الى واحد.

---

(١) سورة التوبة: ٧١. (٢) الزيادة من م. (٣) ذكر بعض مصادره فيما سبق.
(٤) سورة نوح: ١. (٥) سورة الحجر: ٩. (٦) سورة الذاريات: ٤٧.
(٧) الكلمة غير واضحة في النسختين.

و ليس يمتنع أن يكون استعمال لفظة الجمع في واحد تفخيماً وتعظيماً على سبيل الحقيقة. ولو سلّم أنه مجاز لوجَبَ حمله بالدليل على ما ذكرناه، لأن كل من ذهب الى أن لفظة «ولي» في الآية تقتضي ما يرجع الى فرض الطاعة، أفرد أميرالمؤمنين عليه السّلام بمعناها.

فأمّا الطعن بأن لفظة «يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة» تقتضي الاستقبال فكيف تكون عبارة عما مضى. فغلط، لأن لفظة «يفعلون» وماجرى مجراها ممايدخله زوائد المضارعة ليست خالصة للاستقبال وانما هي مشتركة بين الحال والاستقبال، وانما تخلّص للاستقبال بدخول سين أو سوف، فاذاً حملنا لفظة «يقيمون» و«يؤتون» على الحال دون الاستقبال، وانما حملناها على ماهي حقيقة فيه.

و يمكن وجه آخر، وهو: أنه لا خلاف في أن الله تعالى أحدث القرآن قبل نبوة النبي صلّى الله عليه وآله بزمان طويل، فكل لفظة فيه تنبئ عن الفعل فيجب أن تكون للاستقبال، وانما يحتاج الى ماجاء بلفظ الماضي وهو الاستقبال.

فأمّا من ألزمنا أن يكون معنى الركوع في الآية بمعنى الخشوع والخضوع دون التطأطؤالمخصوص. فمبطل، لأن هذه اللفظة ـوان كانت في أصل اللغة محتملةـ فقد اختصت في العرف الشرعي بالانحناء المخصوص، حتى لا يفهم من اطلاقها في الشرع إلا هو دون غيره.

و لا يجوز أن يريد بقوله تعالى «وهم راكعون» أن هذه شيمتهم وعادتهم، ولا يكون حالاً لايتاء الزكاة، وذلك أن المفهوم من قول أحدنا «ان الجواد من جاد بماله وهو ضاحك»، و«فلان يغشى اخوانه وهو راكب» دون غيرها من المعنى الذي ذكروه.

على أن قوله تعالى «يقيمون الصلوة» قد دخل فيه الركوع، فان لم يحمل

قوله تعالىٰ «وهم راكعون» على أنه حال لايتاء الزكاة وحملنا على أن مَن صفتهم الركوع كان ذلك التكرار، والتأويل المفيد أولىٰ ممّا لايفيد.

و قولهم: إنه صلوات الله عليه لو تصدّق في حال الركوع لكان قاطعاً لصلاته. غير صحيح، لأنّ من الجائز أن يكون صلوات الله عليه أشار اشارة خفية الى السائل، فأخذ السائل الخاتم من يده، ويجوز أن يكون رَمىٰ به اليه، فالعمل اليسير لا يقطع الصلاة، وقد قيل: إن الكلام في الصلاة كان مباحاً. ونزول الآية بمدحه عليه السّلام والثناء عليه وتقريظه يدل على أنه ما فعل ذلك على وجه يقتضي قطع الصلاة.

و من دفع ذلك: بأن الزكاة لم تكن واجبة على أمير المؤمنين عليه السّلام من قصور ماله. مبطل، لأنه غير ممتنع أن يجب عليه صلوات الله عليه في وقت من الأوقات زكاة أدنى مقادير النصاب، وليس ذلك بمقتضى لليسار لاسيما اذا انقطع ولم يستمر.

و قد قيل: إنه غير مسلّم أن لفظة «الزكاة» في الآية تقتضي الواجب دون النفل، ولا يمتنع أن يكون عبارة عن الصدقة على سبيل النفل، لأن الزكاة مأخوذة في اللغة من النماء والطهارة، وهذا المعنى يليق بصدقة الواجب والنفل جميعاً.

دليل آخر:

و هو ما روي من تقرير النبي صلّى الله عليه وآله: ألستُ أولى بكم من أنفسكم؟ فلما أجابوه بالاقرار، رفع بيد أميرالمؤمنين صلوات الله وسلامه عليهما وقال عاطفاً على كلامه الأول: فمن كنت مولاه فهذا مولاه، وفي روايات أُخَر: فعليّ مولاه(١). فأتى صلوات الله وسلامه عليه وآله بكلام ثانٍ يحتمل

---

(١) انظر: مسند الامام احمد ٢٨١/٤، سنن ابن ماجة ٤٢/١، المستدرك على الصحيحين ٥٣٣/٣.

لفظه معنى الجملة الاولى التي قدمها وان كان محتملاً لغيره، فوجب أن يريد باللفظة المحتملة المعنى المصرّح به في الكلام المتقدم الذي قرره صلّى الله عليه وآله.

و اذا أوجب «ص» كونه أولى بهم من أنفسهم فهو ايجاب لطاعته «ص» ونفوذ أمره فيهم. وهذا تصريح بنصّ الامامة.

فان قيل: دلّوا على صحة الخبر ثم على أن لفظة «مولى» يحتمل الاولى، ثم على أن المراد في الخبر بهذه اللفظة هو الاولى دون سائر الأقسام، ثم على أن فائدة أولى ترجع الى معنى الامامة.

قلنا: أمّا العلم بصحة هذا الخبر فهو كالعلم بسائر الامورالظاهرة من الحوادث والغزوات، وحجة الوداع نفسها، فان كان العلم به ضرورياً على ماقطع عليه قوم فالخبر بالغدير مثله، وكل من خالط أهل الأخبار وسمع الروايات لا يفرق في وقوع العلم له بين جميع ما ذكرناه.

و بعد، فالشيعة الامامية تتواتر خلفاً عن سلف بهذا الخبر، وأكثر رواة أصحاب الحديث يرويه بالأسانيد المتصلة، وجميع أصحاب السير نقلوه، ومصنفو صحيح الأحاديث ذكروه. فقد شارك هذا الحديث الأخبار الظاهرة واستبدّ بما ليس لها، لأن الأخبار على ضربين: فضرب لايعتبر في نقله بالأسانيد المتصلة كالأخبار عن البلدان والحوادث العظام، والضرب الآخر يعتبر فيه اتصال الأسانيد. وخبر الغدير قد حصل فيه الوجهان وكمل له الطريقان.

و أيضاً فان علماء الأمة مطبقون على قبوله، وانما اختلفوا في تأويله، وما فيهم من دفعه وتشكك فيه(١).

(١) انظر اسانيد حديث الغدير وماقيل حول لفظة «الولي» ومايتصل بذلك من المباحث. كتاب الغدير وخاصة الجزء الأول منه.

و ما حكي عن أبي داود السجستاني(١) من دفع هذا الخبر باطل، وقد حكى عنه التبري مماقرنه به الطبري من دفعه الخبر. وقيل:إن السجستاني [ما] أنكر الخبر(٢) نفسه، وانما أنكر كون المسجد الذي بغدير خم على متقدم الزمان. ولو ثبت أنه مخالف لما التفت الى خلافه لشذوذه.

و قد اعتمد في صحة هذا الخبر ما تظاهرت به الرواية من احتجاج أمير المؤمنين عليه السّلام يوم الشورى لما عدّد فضائله ومناقبه(٣). والأمر في ذلك ظاهر، وان أحداً من الحاضرين مادفعه عن ذلك ولا عن شيء احتج به من فضائله فقد صار ذلك اجماعاً متقدماً.

و أمّا الدليل على [...](٤) له مولى من جملة أقسامها واحد محتملاتها أولى، فالأمر فيها ظاهر لمن له أدنى مخالطة لأهل اللغة، فان العلم بأنهم يستعملون هذه اللفظة في أولى كالعلم [بأنهم](٥) يستعملونها في ابن عم، وما منكر أحد الأمرين إلا كمنكر الاخر.

و قد استقصينا الكلام في هذا الموضع في جمل كتابنا المعروف بالشافي، وحكينا عن علماء أهل اللغة مثل أبي عبيدة معمر بن المثنى الى من تأخر زمانه من أبي بكر محمّد بن القاسم الأنباري وأبي عمر غلام ثعلب أنهم صرّحوا باحتمال لفظة الأولى وعدّدوا ذلك من أقسامها، فلا معنى للتطويل بذكره، والامور الظاهرة لا تحتاج الى الاغراق في كشفها.

و أمّا الذي يدلّ على أن لفظة «مولى» في الخبر لم يرد بها إلّا الأولى دون باقي أقسامها، فهو أن من عرف أهل العربية اذا قدّموا جملة مصرّحة وعطفوا

---

(١) في النسختين «ابن ابي داود»، وهو خطأ، وهو سليمان بن الأشعث بن اسحاق بن بشير الأزدي السجستاني صاحب «السنن» المتوفى سنة ٢٧٥.

(٢) في النسختين «أنكر الخبر».

(٣) انظر الاحتجاج للطبرسي ١/٧٣.

(٤) بياض في النسختين.

(٥) زيادة منّا يقتضيها السياق.

عليها بكلام محتمل ماتقدّم التصريح به ويحتمل غيره لم يجز أن يريدوا بالمحتمل إلا المعنى الأول.

ألا ترى أن أحدهم اذا قال ـ و أقبل على جماعة وله عبيد عدّة ـ «ألستم عارفين بعبدي فلان»، ثم قال: فاشهدوا أن عبدي حرّ لوجه الله. لم يجز أن يريد بلفظ «عبدي» الثانية إلا العبد الذي صرّح بذكره في كلامه دون غيره من سائر عبيده، فصارت لفظة «عبدي» بعد وقوعها هذا الموقع مختصة، بعد أن كانت محتملة لو وقعت في غير هذا الموضع.

و ليس لأحد أن يطعنَ فيما ذكرناه: بأنه لا خلاف في جواز عطفه على المتقدمة مصرّحاً، بما لا يرجع الى معناها، لأنه لوقال بعد تقرير عرض الطاعة فأحِبّوا عليّاً، أو انصروه، أو شيّعوه في خروجه. لكان كلاماً صحيحاً واقعاً في موقعه.

و الجواب عن هذا الطعن: انّا ما أنكرنا أن يستأنف بعد هذا التقرير كلاماً لا يتعلق بايجاب الطاعة والامامة اذا لم يأت بلفظ محتمل لذلك، وانما أنكرنا أن يعطف بلفظ محتمل لما تقدم، وان احتمل غيره ثم لا يريد به المعنى المتقدم، وهذا لا يجدونه في قوله: فانصروا عليّاً صلوات الله عليه أو شيّعوه.

فان قيل: المثال الذي ذكرتموه لا يشبه خبر الغدير، وانما قبح ممّن قرّر على معرفة عبد له مخصوص ثم عطف على هذا التقرير بقوله «فعبدي حرّ»، أن يريد غير العبد الأول، لأنه لو أراد غيره لم يكن في تقديم المتقدمة فائدة ولا الكلام الثاني تعلق بالأول. ولمقدمة خبر الغدير فائدة صحيحة وان عطف عليها بما هو غريبٌ منها، بأن يقول: فانصروا عليّاً، أو افعلوا كذا وكذا. من ضروب الأفعال، لأنه أمرهم بما يجب طاعته فيه بعد أن قررهم على الطاعة ووجوبها، وهذا لا تجدونه في المثال الذي ذكرتموه.

قلنا: يمكن أن نجعل في مقدمة المثال الذي أوردناه فائدة وتعلقاً بين

المعطوف والمعطوف عليه، فنقول لو أن رجلاً أقبل على جماعة فقال: ألستم تعرفون صديقي زيداً الذي ابتعت منه عبدي فلاناً ـ ويَصفُه بأخصّ صفاته ـ وأشهدناكم على أنفسنا بالمبايعة، ثم قال عقيب كلامه هذا: فاشهدوا أنني قد وهبت له عبدي. لم يجز أن يريد بلفظة «عبدي» الثانية إلا ماأراد بلفظة عبدي الاولى، وان كان متى لم يرد ذلك يكون لمقدمته فائدة ولبعض كلامه تعلق بالبعض الآخر(١).

لأنه غير ممتنع أن يريد بما يريد بما قدمه من ذكر العبد في الأول تعريف الصديق به، ويكون وجه التعلق بين الكلامين: أنكم اذا كنتم قد شهدتم علينا بكذا فاشهدوا بكذا. ولو صرّح بما قدرناه حتى يقول بعد المقدمة المذكورة: فاشهدوا أنني وهبت له عبدي فلاناً. ويذكر غير من قدم ذكره من العبد، ويكون وجه حسن كلامه ماذكرناه. فثبت بهذه الجملة صحة ما عقدناهُ عليه الكلام.

و قد استوفينا في الشافي الكلام على هذه النكت، وذكرنا مثالاً آخر، وهو: أن يقبل مقبل على جماعة فيقول: ألستم تعرفون بضيعتي الفلانية. ثم يقول عاطفاً على الكلام: فاشهدوا أن ضيعتي وقف. ومعلوم أنّا لا نفهم من كلامه إلا وقفه للضيعة المقدم ذكرها، وان كان له ضياع كثيرة. وقد كان جائزاً أن يصرّح بخلاف ذلك فيقول بعد تقريره على معرفة الضيعة المعينة: فاشهدوا أن ضيعتي التي يجاورها وقف. فيصرّح بوقف غير ماسمّاه وعيّنه. ويكون وجه التعلق بين الكلامين، وفائدة المقدمة الاولى التجاور بين الضيعتين.

فقد ثبت أن ليس(٢) كل ما يحسن التصريح به يجوز أن يراد مع اللفظ المحتمل.

---

(١) في النسختين «ببعض الاخر».

(٢) في هـ «أنه ليس».

فأمّا الذي يدل على أن فائدة لفظ «اولى» يرجع الى معنى الامامة ووجوب الطاعة، فهو ظاهر استعمال أهل اللغة، لأنهم يقولون: السلطان أولى بتدبير رعيّته وتصرّفهم، وولد الميت أولى بميراثه من كثير من أقاربه، والمولى أولى بعبده. والمراد بجميع ذلك تملك(١) التدبير والتصرف وفرض الطاعة.

ولا خلاف بين أهل التفسير في قوله تعالى «النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم»(٢) أن المراد به أنه أولى بطاعتهم وتدبير أُمورهم، ومعلوم أنه لا يكون أولى بتدبير الأُمة إلا من كان اماماً لهم، ومفترض الطاعة عليهم.

فان قيل: لفظة «أولى» لابدّ فيها من اضافة حتى تفيد، واضافتها الى أنه أولى بتدبير أُمورهم كاضافتها الى أنهم أولى بأن يوالوه، ويعظّموه، ويحبّوه. فمن أين لكم أن المراد به أولى بطاعتهم وتدبير أُمورهم على ما ادعيتموه دون الوجه الآخر؟

قلنا: الظاهر من اطلاق قولهم «فلان أولى» الاختصاص بالتدبير والأمر والنهي، لا سيّما اذا انضاف الى ذلك أنه أولى به من نفسه، وان جاز أن يستعملوا هذه اللفظة مضافة الى شيء مخصوص فيقول بمحبته ونصرته، ومع الاطلاق لا يفهم إلا ماذكرناه، فان موضوع الكلام يقتضي أن أميرالمؤمنين صلوات الله عليه أولى بنا فيما كان النبيّ صلّى الله عليه وآله أولى بنافيه، واذا كان صلوات الله وسلامه عليه وآله أولى بنا في التدبير والتصريف ووجوب الطاعة وجب بحكم العطف ومخرج الكلام أن يكون أمير المؤمنين عليه السّلام أولى بنا في ذلك، ويكون صلوات الله عليه بتقديم ماقدمه وترتيب مارتبه يستغني عن أن يقول: من كنت أولى به في كذا وكذا فعليّ أولى به فيه. كما أنه صلّى الله وسلامه عليه وآله بتقديم ماقدمه استغنى عن أن يصرّح في

---

(١) غير واضح في النسختين. (٢) سورة الأحزاب: ٦.

الكلام المعطوف به لفظة «أولى» وأقام مقامها لفظة «مولى».

و الذي يدل على ما ذكرناه: أن القائل من أهل العربية اذا قال: فلان وفلان ـ وذكر جماعة ـ شركائي في متاع وصفه وعيّنه، ثم قال عاطفاً على كلامه: فمن كنت شريكه فزيد شريكه. فاقتضى(١) ظاهر الكلام أن زيداً شريكه في المتاع الذي تقدم وصفه بعينه، ومتى أراد غير ذلك كان مُلغِزاً معمياً.

فان قيل: فمن أين لكم عموم وجوب طاعته في جميع الامور ولجميع الخلق؟

فجوابنا: أن النبيّ صلوات الله وسلامه عليه وآله أوجب لأمير المؤمنين عليه السّلام ماهوواجبٌ له بحكم موضوع الكلام، فاذا عمّت طاعته صلّى الله عليه وآله جميع الامور وجميع الخلق وجب مثل ذلك لأمير المؤمنين عليه السّلام.

و أيضاً فكل من أوجب بخبر الغدير فرض الطاعة وولاية التدبير، عمّ بذلك كل الامور وجميع الخلق.

طريقة اخرىٰ في الاستدلال بخبرالغدير:

اذا علمنا أنه صلّى الله عليه وآله لابدّ أن يريد معنى من المعاني الذي يحتملها لفظة «مولىٰ» في العربية، وأبطلنا ماعدا الاولى بالطاعة والتدبير فثبت ما أردناه.

و معلوم بغير شبهة لم يرد المعتَق، ولا المعتِق، ولا الحليف، والمالك، والجار، والصهر، والأمام والخلف. والأمر في ذلك أظهرمن أن يُدَلَّ عليه.

و لا يجوز أن يريد ابن العمّ، لأنه معلوم بالضرورة، ولا فائدة في بيانه

---

(١) في هـ «فاقتضت».

وجمع الناس له.

ولا يجوز أيضاً أن يريد الموالاة في الدين والنصرة فيه، أو ولاء العِتق، لأنه معلوم من دينه صلّى الله عليه وآله وجوب تولي أمير المؤمنين ونصرتهم، وقد ورد الكتاب بذلك. وليس يحسن أن يجمع الأُمة في تلك الحال وعلى ذلك الوجه ويُعلمهم ماهم مضطرون الى علمه من دينه.

و كذلك ولاء العتق معلوم أنه لبني العمّ قبل الشريعة وبعدها.

و قول ابن الخطاب في الحال ـعلى ماشاعت به الرواية ـ لأمير المؤمنين عليه السّلام «أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة»(١) يبطل أن يكون المراد ولاء العتق، فلم يبق من الأقسام إلا أنه أراد انك أولى بتدبير الأُمة وأمرهم ونهيهم، ومن كان بهذه الصفة فهو الامام(٢).

فان قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد وجوب الموالاة على القطع، على الظاهر والباطن على ماذهب مخالفوكم، وقالوا: إن هذه منزلة جليلة تفوق الامامة.

قلنا: أما هذا الطعن فلا يجوز أن يتوجه على الطريقة الاولى التى بينا فيها أن المراد بلفظة «مولى» في اللغة لايجاب الموالاة على الباطن، لم يجز حمل اللفظة عليه، كما لم يجز حملها على ماعداه. لمابيناه من ايجاب المطابقة بين معنى لفظة «مولى» ومعنى المقدمة.

فأما اذا سئل هذا السؤال على طريقة التقسيم، وهي الثانية، فالجواب عنه: أنه لا يجوز حمل لفظة «مولى» على مالايحتمله في اللغة ولا ذكره القوم في أقسام معاني هذه اللفظة. والموالاة على القطع على الباطن لا يعرفه أهل

(١) انظر مسند الامام احمد ٢٨١/٤، تاريخ بغداد للخطيب ٢٩٠/٨، وغيرهما في مصادر كثيرة.

(٢) كرر هنا مقدار سطرين مما ذكر، في نسخة «هـ».

اللسان ولا عدوّه من أقسام هذه اللفظة وانما يعرقون الموالاة والنصرة على الظاهر، وكل من تولى نصرة غيره سمّوه مولى [له](١) من غير اعتبار البواطن، وانما يوالي المؤمنون بعضهم بعضاً على هذا الوجه. والذي قال المخالف غيرمعروف ولا معهود.

فاذا قيل لنا: جوّزوا أن يكون المراد بلفظة «مولى» على طريق التقسيم ماذكرناه، لأن هذا المعنى وان لم يكن من موجب اللغة ومقتضى وضع اللفظة فقد يجوز أن يراد بهذه اللفظة موالاة(٢) مخصوصة.

قلنا: الجواب الواضح عن هذه الشبهة أن كل من جوّز أن يكون معنى الامامة مراداً في الخبر لم يجز خلافه، لأن من خالف الذاهبين الى النص لم يجوّز أن يكون معنى الامامة مستفاداً من الخبر(٣)، ومن جوّز ذلك من الذاهبين الى النص قطع عليه، وتجويز ذلك مع عدم القطع عليه خارج عن اجماع الأُمة.

و يمكن أن يجاب عن ذلك أيضاً: بأن حمل اللفظة(٤) العربية على المعنى الذي وضع لها في العربية أولى من حملها على مالم يوضع فيها وهو كالزيادة والالحاق، وقد عدّ القوم الاولى بالتدبير من أقسام لفظة «مولى» ولم يفعلوا ذلك في الموالاة(٥) على الظاهر والباطن.

و أمّا قول المخالف: إن هذه المنزلة تفوق الامامة. فغلط، لأن الامامة تشتمل على الأمرين من حيث كان الامام عندنا لابدّ من أن يكون معصوماً.

و مما يبطل حمل اللفظة في الخبر على الموالاة في الدين إما على القطع أو على الظاهر: أن النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله كذلك جعل أمير المؤمنين

(١) الزيادة من م.
(٢) في النسختين «مولاة».
(٣) في النسختين «مستفاد من الخبر».
(٤) في النسختين «اللفظ».
(٥) في النسختين «المولاة».

صلوات الله عليه مولىً لنا، كما أنه صلّى الله عليه وآله كذلك، ولم يقل من كان مولّى لي فهو مولّى لعليّ، والمولى هو متولي النصرة، لا من يتولى نصرته. فلم يبق إلا أن [يكون](١) المراد أن يقال: فمن كنت [أولى] (٢) بأن ينصرني فعليّ أولى بأن ينصره، فحينئذٍ يعود الأمر الى أن المراد بلفظة «مولى» في الخبر الاولى، ولا يكون أحدٌ أولى بأن ينصره ويعينه، ويكون له المزية في هذا المعنى على مايجب للمؤمنين بعضهم على بعض من ذلك إلا من هو مفروض الطاعة كالنبي والامام.

فان قيل: الخبر يقتضي ظاهره ايجاب ما أوجب لأمير المؤمنين صلوات الله عليه في الحال غير تراخٍ ولا تماد، لا سيّما على ماقررتموه من أن الكلام يقتضي أن احكام ماوجب للنبي صلّى الله عليه وآله من عموم الطاعة في الامور كلها والامامة ثابتة لأمير المؤمنين صلوات الله عليه وعموم الأحوال لعموم امور الأمة(٣)، واذا لم يكن في الحال صلوات الله عليه اماماً يبطل حمل الخبر على الامامة، واختصّ بما يجب له في الحال.

قلنا: اذا سلّمتم أن ظاهر الخبر يقتضي اثبات فرض الطاعة والامامة في الحال جاز أن يُعدَل عن الظاهر بالدليل القاطع، ولما اجتمعت الأمة على أنه لا امام مع النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم عَدلنا عن الظاهر في هذه الأحوال، وأوجبناها بعد وفاته صلّى الله عليه وآله، لأنه لا مانع من ذلك والظاهر يقتضيه.

و يمكن أن يجاب عن ذلك أيضاً: بأن فرض الطاعة في الحال واجب لأمير المؤمنين عليه السّلام كما هو واجب للنبي صلّى الله عليه وآله، لأنه بعد هذا الخبر خليفة له صلّى الله عليه وآله ومفروض الطاعة على أُمته، ولا يجب

(١ و ٢) الزيادتان منا يقتضيها السياق.

(٣) في النسختين «الامور الامة».

أن يسمّى اماماً، لأن هذا الاسم مختصّ بمن لا يد فوق يده، ومن كان رئيساً غير مرؤوس. ألا ترى أنّ أُمراء الأمصار في أيام النبي صلّى الله عليه وآله يجب طاعتهم ولم يسمّوا أئمة للعلة التي ذكرناها.

فان قيل: على الوجه الأول اذا لم توجبوا الامامة في الحال ولا معناها فجوزوا أن تكون واجبة له صلّى الله عليه وآله وسلّم بهذا الخبر بعد عثمان.

قلنا: انما نفينا الامامة في الحال وأخرجناها من عموم مايقتضيه ظاهر الخبر لمانع معقول ليس بثابت بعد وفاة النبي صلّى الله عليه وآله بلا فصل، فيجب أن نثبتها بعد الوفاة بغير فصل.

و أيضاً: فان الاجماع يمنع من اثبات امامته عليه السَّلام بعد عثمان بالنصّ، لأن الأُمة بين قائلين: فقائل يذهب الى أن امامته عليه السَّلام بعد عثمان تثبت بالاختيار، وهم كل من عدا الشيعة. وقائل يذهب الى أن امامته صلوات الله عليه تثبت في تلك الحال بنصّ متقدم أوجَب كونه اماماً عقيب وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه وآله، فلا أحد من الأُمة يوجب له عليه السَّلام الامامة بعد عثمان بنصّ يختصّ بتلك الحال.

دليل آخر:

مما دلّ على نصه صلوات الله و سلامه عليه وآله، على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة قوله صلّى الله عليه وآله «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»(١). وظاهر هذا الكلام يقتضي أن له عليه السَّلام جميع منازل هارون من موسى إلا ما أخرجه الاستثناء من النبوة، وكان معلوماً في نفسه من اخوة النسب.

---

(١) صحيح البخاري ٢٤/٥ و ٣/٦، صحيح مسلم ١٨٧٠/٤، سنن الترمذي ٦٣٨/٥، مسند الامام احمد ١٧٣/١ وغيرها كثير.

و من المعلوم أن من منازل هارون [من موسى](١) عليهما السَّلام أنه كان خليفته في أحوال غيبته على أُمته، وأنه لوبقي بعده لخلّفه عليهم، فيجب أوجب هذا الخبر بقاء أميرالمؤمنين عليه السَّلام بعدوفاة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أن يكون هو الامام بعده والخليفة على أُمّته.

فأمّا الذي يدل على صحة هذا الخبر فهو جميع ما دللنا به على صحة خبر الغدير بعينه، فلا وجه(٢) لاعادته.

و أمّا الذي يدل على أن هارون عليه السَّلام لو بقي بعد موسى عليه السَّلام لكان خليفته على أُمته، فهو أنه قد ثبتت خلافته له عليهم في حال حياته، فلو بقي الى حال الوفاة(٣) لم يجز خروجه عن هذه المنزلة وتغيّر حاله فيها، لأنه يقتضي التنفير عنه عليه السَّلام، ولابدّ من أن يُجَنّب الله تعالى أنبياءه صلوات الله عليهم كل مايقتضي التنفير.

و لا شبهة في اقتضاء ذلك لماذكرناه، لأن خلافة هارون عليه السَّلام لأخيه صلوات الله عليهما منزلة في الدين جليلة ورتبة فيه رفيعة توجب تعظيماً وتبجيلاً، وفي خروجه عنها لا محالة تنفير لا شبهة في حصوله.

فان قيل: اذا كان المانع من تغيّر حال هارون عليه السَّلام في خلافته لأخيه عليهما السَّلام على أُمته بعد وفاته انما هو التنفير، والتنفير انما يمنع فيه عليه السَّلام من حيث كان نبيّاً فهو من أحكام النبوة، واستثناء النبوة اخراج لها ولجميع أحكامها.

قلنا: اكثر ما في النبوة أن يكون كالسبب في استمرار خلافة هارون عليه السَّلام لأخيه عليه السَّلام لو بقي بعدوفاته، وليس يمتنع أن يشارك في المؤثر فيه بمن ليس بمشارك في المؤثر.

---

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «فلا يجب وجه». (٣) في هـ «الى حال الحياة».

ألا ترى أن أحدنا لو قال لوصيّه «اعط فلاناً من مالي كذا وكذا» وعيّن على مبلغ بعينه، وقال: إنه يستحق هذا المبلغ من ثمن مبيع ابتعته منه، ثم قال: وأنزل فلاناً منزلته وأجره فيما قلته مجراه. فان ذلك يجب له على من [عليه](١) قيمة متلَف أو ارش جناية، وذكر وجهاً يخالف الأول لوجب على الوصي أن ينظر بينهما في العطية ولا يخالف بينهما فيها من حيث اختلفت جهة استحقاقهما.

و هذا يوجب لأمير المؤمنين صلوات الله عليه الخلافة للنبيّ صلوات الله وسلامه عليه وآله بعد وفاته، كما كان يجب لهارون عليه السّلام ما يرجع الى النبوة من تجويز التنفير.

و ليس يمتنع أن نرتب الدليل في الأصل على وجه آخر، فنقول: قد ثبت كون هارون عليه السّلام مفترض الطاعة على أُمة موسى عليه السّلام لشركته له في النبوة لو لم يثبت استخلافه له في حياته و وجوب طاعتهم(٢) له من هذه الجملة، ولو بقي بعده لاستمرّ وجوب طاعته عليهم لا محالة، لأنه لا يجوز خروجه عن النبوة وهو حي، واذا أوجب النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم لأمير المؤمنين عليه السّلام منازل هارون من موسى صلوات الله عليهما وهذه المنزلة من جملتها ولا اعتبار بوجوبها لمكان النبوة في هارون.

لأنا قد بينا أن اختلاف أسباب المنازل لا يؤثر في هذا الباب، وليس فرض الطاعة ممّا لا يجب إلا للنبي صلّى الله عليه وآله، فيكون نفي النبوة نفياً لهذا الحكم. بل قد يشارك النبيّ في فرض الطاعة من ليس بنبيّ كالامام والأمير، واذا انفصلت هذه المنزلة من النبوة جاز حصولها بمن

---

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

(٢) في هـ «طاعاتهم».

جعل له مثل منازل هارون من موسىٰ عليهما السَّلام وان لم يكن مشاركاً له في سببها.

و اذا أُلزِمنا على هذه الطريقة التي استأنفناها أن يكون أمير المؤمنين عليه السَّلام مفترض الطاعة على الأُمة في حال حياة النبيّ صلّى الله عليه وآله كما كان هارون عليه السَّلام كذلك في حياة موسىٰ صلوات الله على نبينا وعليه.

فجوابنا: لو خلّينا و ظاهر الكلام لأوجبناه، غير أن الأُمة مجتمعة على أنه «ع» لم يكن مشاركاً للنبيّ صلّى الله عليه وآله في فرض الطاعة على الأُمة في جميع أحوال حياته، حسَب ماكان عليه هارون في حياة موسى، ومن جعل له عليه السَّلام فرض الطاعة في حياة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم جعل ذلك بعد الاستخلاف في أحوال الغيبة.

فان قيل: ظاهر قوله صلّى الله عليه وآله «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» يقتضي كون المنازل مستفادة من موسىٰ عليه السَّلام وإلا فلا معنى للاضافة، وفرض الطاعة لأجل النبوة غير متعلق بموسىٰ عليه السَّلام، فلا يجب اضافته اليه.

قلنا: هذا السؤال لا يلزم على طريقتنا الاولى التي بيّناها على استخلاف موسى لهارون وأوجبنا استمرار الخلافة له بعدالوفاة لو بقي اليها، وانما يجب أن نبيّن الجواب عن السؤال على الطريقة الثانية فنقول:

ليس القول بمقتضى أن تكون المنازل من موسىٰ عليه السَّلام وأنه سبب فيها، وانما يُجرى [ذلك](١) مجرى قول أحدنا «فلان مني بمنزلة أبي أو أخي» وقد علمنا أن ذلك لايقتضي كون الابوة والاخوة به من جهته، وانما

(١) الزيادة من م.

المعنى أنّ محلّك عندي وحالك معي في الاعظام والاكرام كمحل أبي وحاله معي، ولهذا يطلقون هذا القول في الجمادات ومالا سبب يكون من جهته، فيقولون: منزلة دار زيد من دار عمرو بمنزلة دار خالد من دار بكر، ومنزلة بعض أعضاء الانسان منه كمنزلة عضوٍ آخر. وانما يفيدون تشابه الأحوال وتقاربها، ولو لا ماذكرناه لما حَسُنَ استثناء النبوة من جملة المنازل، ومعلوم أن النبوة لم تكن لهارون عليه السّلام من جهة موسى صلوات الله عليه.

فان قيل: فمن أين لكم عموم اللفظ لجميع المنازل وأنتم لا تقولون بالعموم ؟

قلنا: عن هذا السؤال جوابان:

أحدهما ـ أن دخول الاستثناء في اللفظ يدل على ثبوت ما عداه ولم يتناوله، لأن الحكيم الذي يريد البيان والافهام اذا ذكر جملة مشتملة على أشياء كثيرة ثم استثنى بعضها، دلّ استثناؤه على أنه مريد لمابقي، لأنه لو لم يرده لاستثناه، فكان الاستثناء قرينة تدل على شمول الكلام الكل مالم يتناوله الاستثناء.

و الجواب الاخر ـ أن كل من ذهب الى أن الخبر تعدى المنزلة الواحدة حمله على عموم المنازل كلها إلا ما أخرجه الدليل على اختلاف منهم في تفصيل المنازل وعددها، لأن في الأُمة من قصر الخبر على منزلةٍ واحدةٍ لأجل السبب الذي يُدعى خروج الخبر عليه أو غيره، واذا فسد قول من قصر الخبر على المنزلة الواحدة ـ لما سنبيّنه ـ وجب جميع عمومه لجميع المنازل بالاجماع الذي أشرنا اليه.

و الذي يدل على بطلان قصر الخبر على منزلة واحدة، لأجل السبب الذي يدّعي من ارجاف المنافقين بأنه صلّى الله عليه وآله خلف بالمدينة

اطراحاً له وجوه:

منها: أن اكثر ما يقتضيه السبب مطابقة الخبر له، وليس يجب مع المطابقة نفي التعدّي.

و منها: أن السبب الذي يُدّعى غير معلوم، وانما وردت [به](١) منزلة واحدة.

أمّا ابطال ارجاف المنافقين أو الاستخلاف في غيبة السفر على ما ادعى لقبح الاستثناء، لأن دخول الاستثناء يشعر بتناول الكلام لجمله، حتى يصح أن يخرج بعضها، ولفظ «منزلة» في الخبر غير مقتضٍ لمنزلة واحدة بل هو اشارة الى جنس المنازل بدلالة الاستثناء الذي ذكرناه، ولأن العادة جارية بأن يقول القائل منزلة فلان مني بمنزلة فلان، وان أشار الى منازل كثيرة العدد، ولا يكادون يقولون منازل فلان مني كمنازل فلان، لأنهم أرادوا الجنس، أو اعتقدوا أن ذا المنازل الكثيرة قد حصلت له بمجموعها كالمنزلة الواحدة، والجملة المتفرعة على غيرها.

فان قيل: ما هو مقدر غير واقع من خلافة هارون عليه السَّلام لأخيه بعد وفاته لو بقي اليها لا يوصف بأنه منزلة، وانما يوصف بذلك ماهو ثابت حاصل، ولو جاز وصف ذلك على التقدير بأنه منزلة لجاز أن تسمى صلاة سادسة لو تعبدالله تقديراً من شرعه الآنَ.

قلنا: قد تعلق صاحبُ كتاب المغني بهذه الشبهة ونقضناها وغيرها عليه في كتابنا الشافي، وانتهينا في فسادها الى أبعد الغايات. وفي الجملة لا يمتنع وصف المقدر بأنه منزلة اذا كان له سبب استحقاق ووجوب حاصلاً ثابتاً، لأن الدَيْن المشروط المتوقع حلوله يوصف بأنه حق

---

(١) الزيادة من م.

ودين كما يوصف بذلك الدين الحاضر الثابت في الحال.

ولو أن قائلاً قال «فلان منّي بمنزلة زيد من عمرو في جميع أحواله» ثم علمنا أن زيداً قد بلغ من الاختصاص بعمرو والمكانة عنده الى غاية لا يسأله معها شيئاً من أمواله إلا أجابه اليه، لم يكن لمن شبّه حاله بحاله وقد سأل صاحبه درهماً أن يمنعه منه ويعتذر أن هذا أمرمقدر وليس بثابت. بل يوجب عليه كل من فهم كلامه عطية الدرهم، لثبوت العلم بأن من شبّه حاله بحاله لو سأل درهماً لاعطاه.

و الصلاة السادسة لا توصف الآن بأنها شرع، لأنه لم يثبت لها سبب استحقاق ولا وجوب، بل سبب وجوبها مقدر كما أنها في نفسها مقدرة، وليس كذلك ماذكرناه. ولو قال صلوات الله وسلامه عليه وآله صلّوا بعد سنةٍ صلاة سادسة، لوجب أن توصف بأنها من الشرع الآن، وان كان وقوعها منتظراً.

على أنا لو سلّمنا تبرعاً أن المقدر لا يوصف بأنه منزلة لتمّ كلامنا من دونه، لأن استحقاق هارون عليه السَّلام بخلافة أخيه صلوات الله عليه بعد وفاته ثابت في حال حياته، ويجب وصفه بأنه منزلة لثبوته وحصوله، وذلك كافٍ لنا فيما قصدناه.

و ان تركنا المضايقة في وصف الخلافة بعد الوفاة بأنها منزل على التقدير والتصرف في الخلافة غير استحقاق الخلافة، وقد ثبت أحد الأمرين مع انتفاء الآخر، كالوصية التي يجب بعقدها استحقاق التصرف بعد الوفاة، والاستحقاق في الحال ثابت يصح وصفه بأنه منزلة وان كان التصرف متأخراً.

فان قيل: اذا عددتم المقدر منزلة فانفصِلوا ممن ألزمكم أن يكون هذا الخبر دالاً على نفي الامامة عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسَّلام، لأن من

المعلوم أن هارون لم يخلف موسى عليه السَّلام بعد وفاته، واذا كانت منزلة هارون قد جُعلت لأمير المؤمنين عليه السَّلام فيجب أن لا يكون اماماً بعده.

قلنا: هارون عليه السَّلام و ان لم يبق بعد موسىٰ عليه السَّلام قد دللنا على أنه لو بقي لخلفه في أُمته، وأن هذه منزلة تعدّ من جملة منازله بأنه منزله، واذا جعل مثل هذه المنزلة لأمير المؤمنين عليه السَّلام وبقي بعد النبيّ صلّى الله عليه وآله فواجب أن يكون اماماً بعده وخليفته له في أُمته، ولا يخرجه من وجوب ذلك له أن هارون لم يثبت له بعد وفاة موسىٰ عليه السَّلام هذه الحال، لأنه لم يبق اليها.

و جرى ذلك مجرى أن يقول أحدنا لوكيله: اعط زيداً في كل شهر اذا جاءك فيه ديناراً وأجر في ذلك عمراً مجراه، فلو قدرنا أن زيداً لم يحضر الى الوكيل المأمور بعطيّته فلم يأخذ الدينار، وحضر عمرو وطالب الدينار لم يكن للوكيل منعه والاعتذار بأن زيداً المشتبهة حالك بحاله ماحضر ولا أخذ الدينار، بل تلزمه العطية عند كل عاقل، لأن كل واحدٍ منهما يجب أن يُعطى اذا طالب، ولا يُمنع الحاضر المطالِب لأجل تأخر الآخر عن الحضور.

و بعد، فان النفي و ما يجري مجراه لا يصحّ وصفه بأنه منزلة، وان صحّ وصف ماله سبب استحقاق ثابت بذلك وان كان مقدراً، لأنه لا يصحّ فيمن قال فلان من فلان أن يحمل ذلك على أنه ليس بأخيه ولا شريكه ولا وصيّه ولا على ماجرى مجراه ذلك من النفي.

فان قيل: لو أراد ايجاب الامامة بعده لقال أنت مني بمنزلة يوشع بن نون من موسى، لأنه كان الامام بعده.

قلنا: هذا اقتراح في الأدلة، واذا كنا قد دللنا على ايجاب الخبر باللفظ المروي على النصّ بالامامة بعده، فليس لأحد أن يعترض في العدول عن

دليل الى مثله.

و أيضاً فان النبيّ صلّى الله عليه وآله قصد الى أمرين في أمير المؤمنين عليه السَّلام: أحدهما استخلافه اياه في حياته، والآخر ايجاب الامامة له بعد وفاته. فيجب أن يشبّهه بمن له المنزلتان، وهو هارون عليه السَّلام دون يوشع بن نون المختصّ باحدى المنزلتين.

و أيضاً فان هارون عليه السَّلام كان له مع الخلافة في حياة أخيه واستحقاق مثل ذلك بعد وفاته، الفضل العظيم على قوم موسى عليه الصلاة والسَّلام، والتقدم لاقدام جميعهم، ولم تك هذه المنزلة ليوشع، واذا أراد النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم ايجاب هذه المنازل لأمير المؤمنين عليه السلام شبّهه بهارون دون يوشع.

و أيضاً فان خلافة هارون لموسىٰ عليهما السَّلام نطق بها(١) القرآن وظهرت في جميع المسلمين، وليس كذلك خلافة يوشع له بعد وفاته، فأراد النبيّ صلّى الله عليه وآله ايجاب الخلافة له عليه السَّلام على الوجه الأوضح الأظهر.

طريقة اخرىٰ بالخبر على النص:

قد ثبت بلا شبهة أن هارون كان خليفة لأخيه موسى عليهما السَّلام في حياته على قومه، ومفترض الطاعة على جميعهم، وأن هذه منزلة له صحيحة ثابتة، واذا رأينا النبي صلّى الله عليه وآله قد استثنى مالم يُرده من المنازل ـ وهي منزلة النبوة بعده ـ دلّ هذا الاستثناء على أن مالم يتناوله الاستثناء حاصل لأمير المؤمنين عليه السَّلام بعد النبي صلّى الله عليه وآله، واذا ثبتت الخلافة التي كانت لهارون في الحياة لأمير المؤمنين عليه السَّلام بعد وفاة النبيّ

---

(١) في هـ «نطق به».

صلّى الله عليه وآله فقد ثبتت الامامة بالنصّ.

و انما أوجبنا في الاستثناء ماذكرناه، لأن من حق الاستثناء أن يطابق المستثنى منه، ولا يخرج من الكلام إلا مالولم يستثن لدخل في الجملة الاولى دخول الاحتمال. يبيّن ذلك أن القائل اذا قال «ضربت غلماني إلا زيداً في الدار والا زيداً فاني لم أضربه في الدار»، يدل ظاهره على أن ضرب غلمانه وقع في الدار، ولو لم يكن الضرب وقع في الدار لكان ذكر الدار في الاستثناء كذكر كل مالا تشتمل عليه الجملة الاولى من بهيمة وغيرها، واذا كانت المطابقه بين الاستثناء والمستثنى منه معتبرة وجب أن يقدر في الخبر مالابدّ من تقدير ليطابق الاستثناء للمستثنى منه، فنقول:

إنه صلوات الله و سلامه عليه وآله أراد: أنت مني بعدي بمنزلة هارون من موسى في حياته الا أنه لا نبيّ بعدي. واستغنى ايراد لفظة «بعدي» في الجملة الاولى لدلالة ورودها في الاستثناء على ارادتها في صدر الكلام. وجرى ذلك مجرى المثال الذي ذكرناه، لأنه لا فرق بين أن نقول «ضربت غلماني إلا زيداً في الدار»، وبين أن نقول «ضربت غلماني في الدار إلا زيداً» في دلالة الكلام على أن الضرب وقع في الدار، وان كان تارة يدل على ذلك ذكر الدار في الجملة المستثنى منها، وتارة يدل على ذكر الدار في لفظ الاستثناء، وعلى هذه الطريقة لم يقصد النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم الى جعل مثل منازل هارون من موسى عليهما السّلام في أوقاتها لأمير المؤمنين صلوات الله عليه، وانما جعل له «ع» في حال مخصوصة ماكان لهارون في حال اخرى. وليس ذلك بمنكر، لأنه صلّى الله عليه وآله وسلّم لوصرّح بذلك لكان الكلام صحيحاً غير متناقض.

فان قيل: من أين لكم لفظة «بعدي» أُريد بها حال الوفاة، وما تنكرون أن يكون المراد بها نبوتي؟

قلنا: قد أجاب أصحابنا عن ذلك: بأن هذه اللفظة اذا وقعت هذا الموقع لم يُفهم منها إلا حال الوفـاة، وأجروها مجرى قول القائل «أنت وصيّي بعدي» و«هذا المال للفقراء بعدي».

و الجواب المعتمد عن هذه الشبهة: انـا اذا سلّمنا أن المراد بها بعد نبوتي فقدتمّ مـاقصدنا، لأن أحوال الحياة وأحوال الوفاة والى قيام السـاعة مستحق للوصف بأنه بعد نبوته صلّى الله عليه وآله، فيجب أن يكون أمير المؤمنين عليه السَّلام اماماً في جميع هذه الأحوال لموجب مطابقة الاستثناء للمستثنى منه إلّا ماخصه دليل قاطع.

فاذا قيل لنا: فيجب أن يكون هذا الخبر غير موجب لمنزلة ثابتة في الحال.

فجوابنا: أما من قطع على أن لفظة «بعدي» متناولة لحال الوفاة خاصة، فانه يقول: مايدل هذا الخبر إلا على النصّ بالامامة بعد الوفاة، وان كان من يستحق هذه المنزلة لابدّ من أن يكون في الحال على أمور من الفضل والعصمة ولم يقتض ذلك ظاهر الخبر.

و أما من حمل(١) لفظة «بعدي» على عموم أحوال الحيـاة والوفـاة، فمّا يستحق الوصف بأنه بعد النبوة. فانه يذهب الى أن الخبر موجبٌ لاثبات كل المنازل إلا مايتناوله الاستثناء في جميع الأحوال التي هي بعد النبوة من حياة ووفاة، ويوجب أنه صلوات الله وسلامه عليه امام في جميع هذه الأحوال إلا ماقام عليه دليل فيخرجه منها.

دليل آخر على النص:

و الذي يدل على ذلك ما تنقله الشيعة و تتواتر به خلفاً عن سلف: من

---

(١) في النسختين «من جملة».

أن النبيّ صلوات الله وسلامه عليه وآله نصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة(١)، واستخلفه على الامة وقال تارة «هذا خليفتي من بعدي»(٢)، واخرى «سلّموا عليه بامرة المؤمنين»(٣) وماجرى مجرى ذلك من ألفاظ النصّ الصريح الذي يسمّيه [الشيعة](٤) جليّاً.

و قد علمنا أن الشروط التي ذكرناها في الخبر الصدق(٥) حاصلة فيهم بل في أهل بلد واحد من بلدانهم، فانهم قد بلغوا في الكثرة الى [حدّ](٦) لا يجوز معه أن يتفق منهم الكذب عن مخبر واحد، ولا أن يتواطأعلى الكذب عنه، لأن كثرتهم تحيل ذلك، ولأنهم لو تواطأوا(٧) مع بُعد الديار بالمكاتبات والمراسلات لظهر ذلك وعُرف وماخفي، لاسيّما مع تتبع أعدائهم لهم، وتنفير[هم](٨) عن أحوالهم وطلبهم لمعايبهم.

و أمّا دخول الشبهة و اللبس، فمأمون فيما خبّروا عنه ومعلوم ارتفاع الشبهة عمّا خبّروا عنه، لأنهم خبّروا عن أمر يدرك مسموع، وانما يدخل الشبهة فيما طريقه الاستدلال، وهم عارفون بالقائل بعينه والقول فيه بعينه، ومميزون لهما. وكل أسباب دخول الشبهة زائلة.

و الذي يدل على أن سلف الشيعة في نقل هذا النصّ كخلفهم: أن نقل هذا الخبر لوجدت بعد فقد، وقوي بعد ضعف، أو ذكر الاحتجاج به بعدأن لم يكن مذكوراً لظهر ذلك بمقتضى العادة وعُرف ولما خفي مع المخالطة والملابسة، والتتبّع الشديد من الأعداء لعثراتهم وهفواتهم، كما عرفت بحكم العادات كل مقالة حديث وديانة نشأت وسبب حدوث ذلك، والسبب في اظهاره من

---

(١) تجد ألفاظاً من هذه النصوص بمختلف التعابير في بحار الأنوار ٣٧ فمابعد.
(٢) الكافي ٢٩٢/٢. (٣) بحار الأنوار ٢٩٠/٣٧. (٤) الزيادة من م.
(٥) في هـ «الصدوق». (٦) الزيادة ليست في هـ. (٧) في النسختين «لو تواطأ».
(٨) زيادة منّا يقتضيها السياق.

رجال أهل تلك المقالة، حتّى عيّن عليهم بأسمائهم وصفاتهم. وكل هذا مفقود في نقل الشيعة للنصّ.

و ما يدّعيه مخالفوهم من أن الاحتجاج بالنصّ الجلي أول من أنشأه وأحدث الاحتجاج به ابن الروندي [لأنه ظن تظن وتمن بغير برهان](١)، وقد وجدنا الاحتجاج بهذا الضرب من النصّ في كتب الشيعة المتقدمة بزمان طويل لابن الروندي كابن ميثم وغيره من شيوخهم.

و بعد، فلو كان ابن الروندي هو المبتدي بذلك لعلم ضرورة هذا من حاله، كما علم ابتداء ابن كلاب بمقالته، والخوارج بمذاهبهم، وكل فرقة ناشئة حادثة.

فان قيل: لو كان خبر هذا النصّ حقاً لوقع العلم الضروري لوجوب(٢) فيما تنقله الجماعات الكثيرة، أو قيل من غير ذكر الضرورة لوجب أن يكون العلم به كالعلم بالهجرة، وبدر، وحنين، والبلدان وماجرى مجرى ذلك.

قلنا: أما الاخبار فقد بينا عند كلامنا في الأخبار من هذا الكتاب أنه لا دليل يقطع به على أن العلم الحاصل عندها ضروري، بل يجوز في العلم بالبلدان وما أشبهها أن يكون مكتسباً كما يجوز أن يكون ضرورياً، وبينا أن في الأخبار ما يقطع على أن العلم به عن اكتساب لا ضرورة، كالخبر عن معجزات النبيّ صلّى الله عليه وآله سوى القرآن وخبر النصّ الجلي، واذا كان طريق العلم بصحة الخبر الواحد بالنصّ الجلي هو الاستدلال،فالسبب في ارتفاع علم المخالف به أنه لم يستدل على صحته، ودخلت عليه شبهة في طريقه.

---

(١) هذه العبارة مشوشة كماترى في النسختين.

(٢) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «لوجب».

و لا عجب في ارتفاع العلم فيما طريق العلم به الاستدلال، وانما يعجب من ذلك في علم الاضطرار، غير أنا اذا كنا نجوّز أن يكون العلم بالبلدان وما أشبهها من الحوادث ضرورياً يفعل الله تعالى بمجرى العادة، ومن شأن العلم الذي يفعل بالعادة عند اخبار جماعة أن يفعل مثله عند اخبار كل من جرى مجراهم، وإلا أدّى ذلك الى التشكك في بلدان زائدة على ماعرفناه، وحوادث غير ماعلمناه.

فان قيل لنا: فما الذي اقتضى ارتفاع العلم الضروري بالنص، وأنتم تجيزون أن يكون في مخبر الأخبار مايعلم ضرورة؟

و الجواب عن ذلك ما تقدمت اشارتنا اليه في باب الكلام في الأخبار: من أنه غير ممتنع أن يكون الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل العلم الضروري عند خبر الجماعات متى خلوا من تكذيب للخبر وردّ له واعتقاد لبطلانه ونزاع فيه، ومتى جرى شيء مماذكرناه لم يفعل العلم الضروري. وهذا غير منكر في أمر موقوف على اختيار مختاروأن يعتبر فيه من الشروط مايقتضيه المصلحة، وليس بأمر موجب فيراعى وقوع موجبه على كل حال، فان كان العلم بالبلدان ضرورياً فالسبب في أن لم يُجْر العلم بهذا النصّ الجلي مجراه ماذكرناه.

و ليس لأحد أن يطعن فيما ذكرناه: بأن هذه الطريقة تقتضي ارتفاع العلم الضروري بالبلدان وما أشبهها. لأن السُّمَينية(١) تكذب بذلك وتدفعه. وذلك أنا مانعرف سمينياً ولا رأينا قط ولا ناظرنا، ولا من كان قبلنا بالمُدد الطوال منتسباً الى هذا المذهب، وانما ذكرت هذه المقالة في

---

(١) كذا في النسختين، والصحيح «السمنية». قال الزبيدي ماملخصه: والسمنية ـ بضم ففتح ـ قوم بالهند من عبدة الأصنام دهريون قائلون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالأخبار، يقال انه نسبة الى سمن كزنة اسم صنم لهم، أو انها نسبة الى بلد بالهند يقال لها سومنات. انظر تاج العروس (سمن).

كتب المقالات. والأشبه والأولى هؤلاء القوم خالفوا في صفة العلم الحاصل عند سماع هذه الأخبار وادّعوا أنه ظنّ وليس بعلم يقين كما قلناه في السوفسطائية، ثم نقلت هذا الكلام عليهم.

فنقول: اذا أجريتم العلم بهذا النص اذا كان حقاً مجرى العلم بالبلدان والحوادث العظام، فمن شأن كلّ شيء علم وقوعه اذا وقع هذا العلم الجلي الذي وصفتموه أن يعلم انتفاؤه اذا انتفى على هذا الوجه من الظهور والوضوح، فما بالنا لانعلم نحن وأنتم أن النبيّ صلوات الله وسلامه عليه وآله لم ينصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة، كما نعلم أنه لم ينصّ على أبي هريرة بالامامة، وانه لم ينصّ على قبلة تخالف الكعبة، وصوم شهر غير شهر رمضان؟ وكيف لم يعمّ العلم بنفي النصّ الذي يدّعيه الامامية جميع من عمّه بنفي الامور التي عددناها؟ وكيف لم يكن علمكم معشر مخالفينا في النصّ، بأن هذا النصّ لم يكن كعلمكم بنفي النصّ على قبلة اخرى، وصوم شهر رمضان آخر في الجلاء والظهور؟

و اذا جاز أن ينتفى النصّ(١) على امور فيعلم انتفاؤه عن بعضها قوم دون آخرين، ولا حدّ من الظهور دون حدّ. جاز أيضاً أن يقع النصّ على أمرين، فيعمّ العلم بأحدهما وان لم يعمّ العلم بالآخر، ويظهر العلم بأحدهما وان لم يظهر العلمّ بالاخر.

و اذا جعلتم مخالفة العلم بالنصّ على أمير المؤمنين عليه السّلام لعموم ماذكرناه دليلاً على بطلانه، وقلتم: لو كان حقاً لساوى العلم بسائر ماوقع عليه النصّ. فافصلوا بينكم وبين من جعل كون مايدّعى من العلم بانتفاء النصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه مخالفاً للعلم بانتفاء جميع ماعددناه

---

(١) في هـ «أن يفتقر النص».

دليلاً على صحة النصّ، وقال: لو كان باطلاً لساوى العلم ببطلانه العلم ببطلان سائر ما انتفى النصّ عنه.

و ليس بعد هذا الكلام إلا أن يرتكبوا القول بأنهم يعلمون ضرورة انتفاء النصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه كما يعلمون انتفاءه عن أبي هريرة، وكما يعلمون انتفاء قبلة اخرى وحوادث عظام غير معروفة، فيقابلهم بمثل ذلك ولا يحسمها خلافهم فيه، كما لم يحسمهم خلافنا فيما ادعوا أنه ضرورة أو يفرقوا بين الأمرين، فليس يفزعون الى ماذكرناه أو مايمكننا أن نتعلق بمثله، ونعتذر في عدم مساواة العلم بالنصّ لغيره بنظيره.

فان قيل: أفرقوا بينكم فيما تدعونه من النصّ بالامامة على أمير المؤمنين عليه السّلام وبين البكرية المدّعية على النصّ بالامامة على أبي بكر، أو العباسية التي تدّعي النصّ على العباس رضي الله عنه.

قلنا: الفرق بيننا و بين البكرية في ادّعاء النصّ على أبي بكر من وجوه:

أوّلها ـ أن البكرية لا تساوي في الكثرة والعدد أهلَ بلد واحد من البلدان التي تضمّ القائلين بالنصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه، بل لا يساوون أهل محلة واحدة من محالهم وسوق من أسواقهم، وما رأينا في أعمارنا من أهل هذه المقالة أحداً، وانما حكيت مقالة البكرية في المقالات، كما ذكر كل شاذ وغفل من أهل هذا المذهب، وقد تقدم الاجماع لابتداء هذه المقالة وتأخر أيضاً عنها، فكيف يساوي من هذه صفته من طبق(١) الشرق والغرب، والبحر والبر، والسهل والجبل، ولم تخل بلدة ولا قرية من ذاهب الى هذا المذهب، [و في جملة البلدان أمصار كثيرة يغلب عليها أهل هذا المذهب](٢) حتى لا يوجد فيها مخالف لهم الا الشاذ النادر، فالمساواة بين الامامية والبكرية مكابرة ظاهرة

---

(١) في النسختين «قد من طبق».

(٢) الزيادة من م.

و ثانيها ـ أنا قد بيّنا حجج الذاهبين الى النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وأوضحنا عن ايجابها للعلم بذلك بالألفاظ التي تقتضي التصريح بالنص والاستخلاف، والألفاظ التي توجب ذلك، وإن كان فيها قبل التأمل ضرب من الاشتراك والاحتمال، كخبر يوم الغدير، وتبوك، وما تجد البكرية نصاً تدعيه يقتضي الامامة بظاهره ولا فحواه، وبيننا وبينهم الاعتبار والاختيار، وأكثر مايحكى عنهم التعلق بأخبار آحاد ضعيفة غير سليمة من طعن وقذف، ولو كان فيها صريح الاستخلاف لكان لا تعويل على مثلها، مع أنه لا طريق إلى العلم بها.

ثم هذه الأخبار ـ لو سلّمت لهم و صححت ـ لكان لا شبهة فيها لمدّعي الامامة، لأنهم تعلقوا بتقديمه اياه في الصلاة، ومايرونه من قوله صلّى الله عليه وآله «اقتدوا باللذين من بعدي»(١)، و«ان الخلافة من بعدي ثلاثون سنة»(٢)، وقد بيّنا في الكتاب الشافي وغيره من كتبنا أن شيئاً من ذلك لا يقتضي امامة ولا استخلافاً، وأنه أبعد شيء عن النص بالامامة.

و ثالثها ـ ظهور أقوال [وأفعال من](٣) أبي بكر تدل على أنه غير منصوص عليه، فمن ذلك احتجاجه على الأنصار في السقيفة لما تنازعوا في الامر بمارواه عن النبي صلّى الله عليه وآله «الائمة من قريش»(٤)، فلو كان منصوصاً عليه بالامامة لاحتجّ بالنصّ دون غيره.

و ليس لأحد أن يدّعي الاحتجاج بأن نصاب الامامة من قريش أولى من الاحتجاج بالنصّ على أبي بكر، لأن النصّ عليه لا يرفع طمع الأنصار،

---

(١) مسند الامام احمد ٣٨٢/٥ و ٣٨٥.

(٢) الصواعق المحرقة ص ١٥، ولفظه «الخلافة بعدي ثلاثون سنة».

(٣) الزيادة من م.

(٤) انظر تفصيل واقعة السقيفة في مسند الامام احمد ٥٥/١، وحديث «الائمة من قريش» في ١٢٩/٣ منه، تاريخ الطبري ٢٠٣/٣، الكامل لابن الاثير ٣٢٥/٢.

ومن ليس من قريش في الامامة مستقبلاً، وما احتجّ بـه يحسم الطمع من غير قريش في الامامة.

و ذلك أنه كما أن في عدوله عن ذكر نصاب الامامة اطماعاً في الأُمة لمن لا يستحقـها، ففي عدوله أيضاً عن ذكر النصّ عليه بعينه اطماع لغيره من قريش في امامة لا يستحقها، واذا كان في الاقتصار على كل واحد من الأمرين اخلال، فقد كان يجب أن يجمع بينهما ليستوفي الأغراض كلها، فلا مانع له من ذلك.

و ليست حاله في ذلك كحال أمير المؤمنين عليه السّلام في العدول عن الاحتجاج بالنصّ والادكار به، لأن أمير المؤمنين صلوات الله عليه ما حضر قبل كل شيء في السقيفة ولا اجتمع مع القوم، ولا ناظر في الامامة ولا نوظر ولا خاصَم فيها ولا خوصم، وكل ذلك كان من أبي بكر، فألا احتجّ بالنافع دون ما ليس بنافع؟

فاذا قيل لنا: فما السبب في أنه صلوات الله عليه لم يحضر السقيفة ويحاجّ القوم وينازعهم، فسنذكر من الأدلة(١) في ذلك مالا يمكن ذكره في أبي بكر.

و من أقواله و أفعاله الدالة على عدم النصّ قوله يوم السقيفة مشيراً الى عمر وأبي عبيدة «بايعوا أيّ الرجلين شئتم»(٢)، وقوله لجماعة(٣) المسلمين «أقيلوني»(٤)، وكيف يستقيل من الامامة ما استحقه بنصّ الرسول صلّى الله عليه وآله لا من جهة اختيار الأُمة، وقوله وقد حضرته الوفاة «وددت أني كنت [سألت](٥) رسول الله صلّى الله عليه وآله عن هذا الأمر فيمن هو

(١) في هـ «الجملة».

(٢) تجد هذه الجملة في حديث السقيفة، فراجع المصادر المذكورة سابقاً.

(٣) في النسختين «بجماعة».

(٤) الامامة والسياسة ١/١٤، الصواعق المحرقة ص٣٠.

(٥) الزيادة ليست في النسختين.

فكنا لاننازعه أهله»(١).

و رابعها ـ وقوع أقوال من غيره تدل على فقد النصّ عليه:

فمنها: قول عمر لما حضرته الوفاة: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبابكر، وان أترك فقد ترك من هو خير مني، يعني النبيّ صلّى الله عليه وآله(٢).

و قوله أيضاً لأبي عبيدة: أمدد يَدك أُبايعك(٣)، حتى امتنع من ذلك أبوعبيدة، وقال: مالك في الاسلام فَهَّة غيرها(٤).

و خامسها ـ أن النصّ بالامامة على أبي بكر لو كان حقاً لوقع العلم به والاشاعة لنقله وروايته الى حدّ العلم بكل أمر ظاهر، ويجري في العلم به مجرى نصّ أبي بكر على عمر، ونصّ عمر على أهل الشورى، ونظائر ذلك من الامور الظاهرة الفاشية التي لا يجحدها عاقل ولا يشك فيها محصّل.

و انما قلنا ذلك: لأن أسباب الظهور كلها قائمة في هذا النص، والموانع التي تذكرها الشيعة من ظهور النصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه منتفية، فلا وجه لقصوره في الظهور و وقوع العلم به عن سائر ماعددناه.

و سادسها ـ أن الامة مجتمعة على فقد الطريق الى عصمة أبي بكر، وقد بينا فيما سلف أن الامام لابدّ من كونه مقطوعاً على عصمته معلوماً أن شيئاً من القبائح لا يجوز أن يقع منه، ومن ليس على الصفة الواجبة في الامام(٥) لايجوز أنْ ينصّ النبيّ صلّى الله عليه وآله بالامامة عليه.

و أما الفرق بين الامامية في قولها بالنصّ على أمير المؤمنين صلوات الله

---

(١) تاريخ الطبري ٣/٤٣١، العقد الفريد ٢/٢٥٤.

(٢) كنزالعمال ٥/٧٣٤. (٣) مسند الامام احمد ١/٣٥.

(٤) قال ابن الاثير: أراد بالفهة السقطة والجهلة. انظر النهاية ٣/٤٨٢.

(٥) في هـ «للامام».

عـليه وبين العباسـيـة الذاهبة(١) الى أن النبـيّ صـلّى الله عليه وآله نصّ على العباس رضي الله عنه بالامامة على وجوه.

أولها ـ أن العباسية فرقة شاذة منقرضة ما رأينا في مدة أعمارنا منهم عالماً، بل ولا أحداً. ولولا أن الجاحظ نصر هذه المقالة وشيدها لماعرفت. والمضاهاة في كـثرة العدد والتواتـر بالخبر بينها وبين الامامية مـكابرة ظاهرة، فان الاجماع مقدم لهذه الفرقة ومتأخر عنها.

و ثانيهـا ـ أنا قد بيّنـا وجه دلالـة ما تعتمـده الشيـعة على النصّ، وأن من جملته ماهـو صريح أو ماهو كـالصريح الذي لا يحتـمل سواه. وما يُحـكى عن الـعباسـيـة في النصّ على صاحبهـم لأخبـار آحاد لا يثـبـت بمـثلهـا، ولو يـثبت ماكانـت بينها وبين الـنصّ نسـبة مثـل قوله صـلّـى الله عليـه وآله «ردّوا على أبي». ومثل ما روي من تشفيعه صلّى الله عليه وآله اياه في مجاشع بن مسعود السلـمي، وقـد التمس البـيـعة على الهـجرة بـعد أن قـال صـلّى الله عـليـه وآله «لاهجرة بعد الفتح»، فأجابه صلّى الله عليه وآله الى شفاعته(٢).

و مثل ما يدعونه مـن سبقه الناس الى الصلاة على الرسول صلّى الله عليه وآله عند وفاتـه، وتعلقهم بحديث الميزاب وحديث اللدود وما أشبه ذلك مما لا ظاهر فـيه الـنص بالامـامة، ولا باطـن ولا صريـح ولا فحـوى، وانما يدل على التفضيل والتقديم.

شبهتـهـم الكبرى: أن الـعـمّ وارث له وأنه [يسـتحـق](٣) وراثة المقام كما يستحق وراثة المـال. وفساد ذلـك ظاهر وأن المقام لا يورث، ولا هـومـن جملة الأمـوال الموروثة، وعنـد اكثر الأمـة أن النبي صلّى الله عـلـيه وآله غير موروث

---

(١) في هـ «الراهبة».

(٢) انظر صحيح البخاري ١٩٣/٥.

(٣) الزيادة منا لاستقامة الكلام.

المال، ومن جعله موروث المال ذهب الى [أن] بنته(١) وَ أزواجه هم المستحقون لذلك دون العمّ.

و ثالثها ـ قول العباس رضي الله عنه لأمير المؤمنين صلوات الله عليه: امدُد يدك حتى يقول الناس عمّ رسول الله بايع ابن عمّه فلا يختلف عليك اثنان(٢). ولو كان منصوصاً عليه بالامامة لما قال هذا ولا تعرض له.

و رابعها ـ أن العقل قد دلّ على أن الامام لابدّ من أن يكون مقطوعاً على عصمته، واجتمعت الأُمة على أن العباس رضي الله عنه لم يكن بهذه الصفة.

فان قيل: كيف يجوز أن يكون النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة حقاً ومما وقع في الأصل ظاهرٌ أو يكتم ذلك ولا ينقله مُعْظم الأُمة وأكثرها وجمهُورها، والكتمان لا يجوز على مثل هؤلاء، بل لا يجوز على طائفة من طوائفهم، ولو جاز على الجماعات الكتمان لجاز عليهم أن ينقلوا الكذب والباطل مع الكثرة العظيمة.

قلنا: لا يجب أن ينسى مخالفونا اصولهم اذا بلغوا الى الكلام في الامامة، ولا خلاف بينهم في أن الجماعات الكثيرة يجوز عليها(٣) الكتمان لما تعلمه إما لشبهة أو لمواطأة، أو مايقوم مقامها من رغبة أو رهبة، لأن ذلك كالسبب الجامع لها. وانما لا يجوز الكتمان عليها اذا لم يجمعها عليه جامع، فما العجب من كتمان النصّ مع الدواعي الى كتمانه من رغبة ورهبة، ودولة ورياسة، وعداوة ومنافسة، وشبهة أيضاً.

و كل شيء عددناه معلوم حصوله اذا فرضنا وقوع النص، فانّا لا نتكلم في سبب كتمانه إلا وقد فرضنا وقوعه وظهوره. وأما الشبهة فليس يمتنع دخولها

---

(١) في النسختين «الى بنته».

(٢) انظر الامامة والسياسة ٤/١.

(٣) في النسختين «عليه».

على بعض الكاتمين، لأن المستضعفين من الأمة(١) الذين لا يتمكنون من البحث اذا رأوا اعراض صدورهم ووجوههم وذوي العلم والبحث منهم عن نقله اشتبه الأمر عليهم، وظنوا أنهم ماتركوا ذلك إلا لسبب يقتضيه الدين، فقلدوهم في العدول عن نقله.

فاذا قيل لنا: الكتمان ـ و ان جاز على الجماعات لأسباب تجمع على ذلك من مواطأة أو رغبة أو رهبة ـ فلابدّ من ظهور هذه الأسباب كلها، لا سيّما على مرور الأيام.

قلنا: قد بيّنا في كتاب الشافي أن في أسباب الكتمان ما لابدّ على مقتضى العادة من ظهوره، كالمواطأة المترددة بين الجماعات، أو اكراماً لسلطان على الكتمان وترك النقل، وأن فيها مالا يجب فيه هذا الظهور كالشبه والعداوة والحسد والمنافسة الخافية.

و في الجملة الأسباب التي يجوز أن تختصّ ولا تعمّ وتختلف في كل واحد من الجماعة حتى يكون الداعي اليه في كل واحد يخالف داعي غيره من الجماعة، واطلاق وجوب الظهور غير واجب.

على أن السبب في الكتمان الذي قلنا يجب ظهوره، وليس بواجب أن يعلم لا محالة كونه سبباً [للكتمان، لأنه غير ممتنع أن يكون معلوماً في نفسه وان لم يعلم كونه سبباً](٢).

و انما قلنا ذلك لئلّا يقال لنا: اذا قلتم إن السبب في كتمان من كتم النصّ الذي تفردتم بنقله من الخلق الكثير الذي لم يروه ـ وهو انعقاد الرياسات المخالفات لموجبته ومايتصل بذلك من منافسةٍ ومعاداةٍ للمنصوص عليه ـ فيجب أن يعلم كون ذلك كله أسباباً لكتمانه للمنصوص عليه، لأنّ العلم بالسبب

(١) في هـ «من الائمة».

(٢) الزيادة من م.

وان وجب فليس يجب العلم بكونه سبباً لكل من علمه على الجملة. وكيف يُعلم هذا سبباً لكتمان من لا يعلم وقوع الكتمان، ودخلت عليه شبهة في أنه لم يكن.

و قد بينا في كتابنا الشافي أنه لا يلزمنا على ما نقوله في كتمان كثير من الأمة للنص أن يكون القرآن قد عورض وكتم ذلك حتى لم ينقله أحد ونظائر ذلك وأمثاله، وقلنا هناك : أن النصّ وان كتمه قوم كثير، قد نقله خلق كثير. ولا يشبه ذلك مالم ينقله أحد وما تفوه بشيء من معارضة القرآن وما أشبهها، وبينا أن العادة لم تجر بأن يكتم جميع الأُمة شيئاً ظاهراً حتى لا يرويه منهم أحد، وان جاز أن يكتمه قوم لداع يرويه آخرون لدواع يخصهم.

فان قيل: لو كان النصّ حقاً لما بايع أمير المؤمنين صلوات الله عليه أبابكر ومن كان بعده بالامامة ولا أمسك عن طلب حقه ومنازعة القوم فيه، ولا دخل في الشورى ولا أخذ عطاءه من تحت أيديهم، ولا أفتاهم في الأحكام مبتدئاً أو مستفتىً فيها، ولقال للعباس رضي الله عنه ـ وقد قال له: أدخل بنا الى رسول الله صلّى الله عليه وآله قبيل وفاته حتى نسأله عن هذا الأمر فيمن هو يعني الخلافة، فان [كان] فينا عرفناه، وان كان في غيرنا وصّى بنا. كيف نقول ذلك والأمر فيّ والنصّ عليّ. ولو كان النصّ حقاً لعرفه العباس ولم يقل من ذلك ماقال. وكيف صاهر عمر بن الخطاب على بنته وعندكم إن دفع النصّ كفرٌ لا يجوز معه المناكحة، وكيف أقر أحكام القوم لما أفضى الأمر اليه، وزالت التقية عنه التي تدعون أنها منعته من اظهارها في أيام الأول. وكيف لم يرد فدك الى جهتها وعلى مستحقها، وقد تمكن من ذلك. ومجموع ماذكرناه وتفصيله يدل على أن النصّ لم يكن.

قلنا: إن أردتم بما وصفتموه اليه عليه السّلام من البيعة الرضا بالقلب والتسليم، فعندنا كل ذلك لم يك قط. وان أردتم الصّفقة باليد واظهار الرضا

فقد كان ذلك بعد مطل شديد وتلوّم طويل، ثم وقع لايجاب الديانة والسياسة له.

وسنشبع الكلام على هذا الفصل عند الكلام على امامة أبي بكر والردّ على من ادّعى وقوع الاجماع عليها.

و أمّا بيعة من كان بعد أبي بكر فالسبب في اظهارها هو السبب في الاولى، والامساك عن المنازعة في الأمر والمحاربة عليه فسببُه واضح، لأنه صلوات الله عليه اذا رأى اقدام القوم على مخالفة الرسول صلّى الله عليه وآله في نصبه بالامامة وتعيينه على مستحقها، وعدولهم عن وصيه [وقضيته](١) عدول جاحد لهما دافع لوقوعهما، فأيّ طمع يبقى في عودهم الى الحق بوعظ أو تذكير، وهل يبقى بعد ذلك إلا اليأس الصرف من رجوعهم عن أمرهم، والخوف الشديد من مباينتهم بينهم.

و ليس لأحدٍ أن يقول: كل هذه الأسباب مدعاة غير معلومة. وذلك أن هذه الأسباب معلومة لا محالة ظاهرة غير مجحودة، وانما الخلاف في كونها أسباباً لما ذكرناه.

ألا ترى أن عقدهم الامامة بالاختيار لمن عقدوها له،واعراضهم عن ذكر النص في تصريح أو تلويح هو المعلوم، واذا فرضنا كون النص على أميرالمؤمنين صلوات الله عليه حقاً، لأن السائل لا يسأل فيقول كيف لم يطالب بحقه إلا وقد فرض وسلّم أن الامامة حق له؟ ومن كانت الامامة حقاً له ـ وقد جرى في خلاف الرسول صلّى الله عليه وآله فيها ماجرى ممّا لا يمكن دفعه ولا تغطيته ـ كيف يتمكن مع بعض ماعددناه فضلاً عن كله ـ من خطاب عليها أو منازعة فيها؟

---

(١) الزيادة من م.

و هبوا أن الأمر في سبب الامساك عن المجاهرة لم يكن ما ذكرناه، ما المحيل المانع من أن يكون صلوات الله عليه ظهر له من أمارات الحال ما اقتضى غلبة الظن بأن الديانة والسياسة توجبان الامساك عن التنكير وأنه يعقّب فساداً في الدين وضرراً فيه لا يُتلافى؟

و أمّا الدخول في الشورى فلم يكن أيضاً عن اختيار بل أُلجئ عليه الصلاة والسّلام الى الدخول فيها، ولو امتنع منها لنُسب الى اعتقاده أن الأمر فيه وله ويُعدّ ذلك منه مجاهرة ومظاهرة، وعدنا في ذلك الى مالا يؤمن الى الفساد الديني والدنيوي.

و في أصحابنا من ذكر في سبب دخوله عليه السّلام في الشورى مع ماذكرناه سبباً آخر، وهو تجويزه عليه السّلام أن يقع الاختيار عليه، وتسند الامامة اليه، فيقوم بالحقوق الواجب عليه القيام بها.

و قالوا أيضاً: لو لم يدخل في الشورى لما تمكن من اظهار فضائله ومناقبه وذرائعه الى الامامة ووسائله الى الرياسة، وأنه أحق بها منهم، ولا ذكر من الأخبار(١) مايدل على النصّ عليه بالامامة، والاشارة اليه بالخلافة كخبر الغدير وتبوك.

فأمّا أخذ العطاء من أيديهم فما أخذه إلا من حقه، ولا لوم على من فعل ذلك.

و أمّا اظهاره في أخذه أنهم مستحقون للولاية فيه، فما اظهار ذلك إلا كاظهار غيره من الأفعال والأقوال التى تدل على أن القوم أيهم يستحقون لمقامهم الذي قاموا فيه، وسبب ذلك كله التقية والاستصلاح والخوف من مضار دينية.

---

(١) في النسختين «من الاختيار».

فأمّا فتياه صلوات الله عليه في الأحكام مبتدئاً أو مستفتىً. فما يلزمه، لأن عليه اظهار الحق والفتوى بالواجب اذا لم يخف ضرراً ولا فساداً، ولا سؤال في اظهار الحق، وانما السؤال في ابطاله وترك اظهاره.

فأمّا العباس رضي الله عنه فلم يقل ماروي عنه جهلا بالنصّ على أمير المؤمنين عليه الصلاة والسّلام ولا ناسياً له، وانما أراد أن يعلم من النبيّ صلّى الله عليه وآله هل الأمر يستقر لهم بعده ويسلَّم اليهم، فانه ليس كل من استحق أمراً حصل فيه وسُلّم له، وقد ينصّ النبيّ صلّى الله عليه وآله بالامامة على من لا يسلَّم له ولا تحصل [له فيه، فأراد العباس أن يعلم هل النصّ ممتَثَل أو غير ممتَثَل.

أمّا](١) مصاهرة(٢) عمر بن الخطاب فمعلوم على ما تظاهرت به الروايات أنها لم تكن عن ايثار واختيار، وان عمر لما خطب اليه عليه السَّلام دافع حتى جرى بين العباس رضي الله عنه وبين عمر في هذا المعنى العتاب المحض الشديد والتهديد والوعيد، ولما عاد العباس الى أمير المؤمنين صلوات الله عليه وألزمه الاجابة الى انكاحها ردّ أمرها اليه، فزوّجه العبّاس رضي الله عنه؛ والشيعة تروي في الاكراه على هذا الأمر ماتروي.

و ليس يمتنع أن يبيح الشريعة مناكحة من كان متمسّكاً في الظاهر بجميع شرائع الاسلام وان كان مقيماً على فعل قد دلّ الدليل على أن عقابه عقاب الكفر، وقد أجاز جميع المسلمين إلا الشيعة الامامية النكاح الى اليهود والنصارى مع مقامهم على الكفر، وفرقوا بينهم وبين المرتدين بالذمة. فألّا جاز انكاح من ذكرناه للفرق بينه وبين المرتد باظهار الاسلام والايمان، وقد كان يجوز في العقول أن يبيح الله تعالى نكاح المرتد، وانما الشريعة حظرت

(١) الزيادة من م.
(٢) في هـ «وصاهرت».

ذلك، وفِعْلُ أمير المؤمنين صلوات الله عليه حجةٌ، حيث جعل ووقع.

و أمّا اقراره عليه السّلام أحكام القوم لما صار الأمر اليه، فالسبب فيه واضح، وهو استمرار التقية في الأيام المتقدمة باقٍ مازال ولا حال، وانما أفضت الخلافة اليه بالاسم دون المعنى، وانما اختاره وبايعه من كان يرى أكثرهم وجمهورهم والغالب عليهم صحة امامة من تقدم، وأمّا امامته صلوات الله عليه كاقامتهم في انعقادها بالاختيار. ومن هذه صورته في أصل امامته كيف يتمكن من اظهار خلاف في الأحكام على القوم على وجه يقدح في امامتهم؟

و انما تقبّل عليه السّلام الأمر الذي هو له على الحقيقة وفيه ليتمكن بالدخول فيه من اقامة بعض الحقوق التي كان لا يتمكن من اقامتها، وليقوم بما وجب عليه مما كان ممنوعاً من القيام به.

فأمّا المانع من ردّ فدك هو جملة ماذكرناه، وان كان في ردّها من المجاهرة والمظاهرة والشهادة بالتظليم ماليس في غيرها، واذا كان الكلام في علة امتناعه صلوات الله عليه مِنْ ردّ فدك الى جهتها فرعاً على أنه جرى فيها ما يخالف الواجب، فلابدّ من بيان جملة مقنعة تليق بغرض هذا الكتاب، وان كنا قد استوفينا ذلك في كتابنا الشافي، فنقول:

إن النبيّ صلّى الله عليه وآله نحّل فاطمة صلوات الله عليها فدك وملّكها ايّاها وجعلها في يدها(١)، فهي مستحقه لها من هذا الوجه دون الارث، وانها لما دُوفِعَت عن النحلة طالبت بها من جهة الميراث. والمدفوع من حقه [له](٢) أن يتوصّل الى وصوله اليه من كل جهة.

---

(١) انظر بعض الحديث عن فدك في شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ١٦/٢٠٥ فمابعدها.

(٢) الزيادة منا يقتضيها السياق.

والذي يدلّ على استحقاقها عليها السّلام لفدك من جهة النحلة: أنها ادعت ذلك بغير شك، وقد اجتمعت الأُمة على أنها صلوات الله عليها ماكذبت في هذه الدعوى، ومن ليس بكاذب لابدّ من أن يكون صادقاً، وانما اختلفوا في هل يجب مع العلم بصدقها تسليم ماادعته بغيربينة أولا يجب ذلك.

و ممّا يدلّ أيضاً على صدقها صلوات الله عليها في دعواها قيام الدلالة على عصمتها، ويدل على ذلك قوله تعالى «[انما يريد الله] ليذهب عنكم الرجسَ أهل البيت ويطهركم تطهيراً»(١)، وقد روى أهل النقل بغير خلاف بينهم أن النبيّ صلّى الله عليه وآله جلّل علياً والفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم بكساء وقال صلّى الله عليه وآله: اللّهمّ إن هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجسَ وطهرهم تطهيراً، فنزلت الآية وكان ذلك في بيت امّ سلمة رضي الله عنها، فقالت له صلّى الله عليه وآله: ألستُ من أهل بيتك؟ فقال صلّى الله عليه وآله: لا انك على خير(٢).

و ليس يخلو الارادةُ المذكورة في الآية من أن تكون ارادة مَحْضة لم يتبعها الفعل، أو تكون ارادة وقع الفعل عندها، وقطع انتفاء الرجس والقبائح بعدنزولها.

و المعنى الأول باطل، لأن لفظة «انما» تفيد الاختصاص و نفي الحكم عمّن عدا من تعلقت به، وقد بينا ذلك في قوله جلّ وعلا «انما وليّكم الله ورسوله»(٣)، ولا اختصاص لأهل البيت صلوات الله عليهم بهذه الارادة بل هي عامة لكل مكلّف، فثبت أنها ارادة وقع مرادها.

فان قيل لنا: فليس المعصومون من جميع المكلفين هم من نزلت هذه الآية فيهم، فقد بطل الاختصاص، فلا يجوز أن نحملها على ما لا اختصاص فيه

---

(١) سورة الاحزاب: ٣٣.

(٢) حديث الكساء هذا مستفيض أو متواتر بمختلف الألفاظ والتعابير، انظر التفاسير ذيل آية **التطهير ومسند** الامام احمد ١٨٨٣/٤.

(٣) سورة المائدة: ٥٥.

البتـة، والخلق فيـه متساوُون، واذا حملناهـا على العصمة وقوع مراد الارادة حصل الاختصاص والتميز ممّن ليس بهذه الصفة، وان شاركهم مشارك فيه فتركنا الظاهر له. جاز ذلك، لأن الاختصاص حاصل على كل حال، وعلى الوجه الآخر يبطل كل اختصاص.

و أيضاً فان النبيّ صلّى الله عليه وآله ما سأل الله تعالىٰ الا أن يطهرهم ويذهب عنهم الرجس، ولم يسأل أن يريد ذلك وان لم يقع، فنزلت الآية مطابقة لدعوته ومتضمنة لاجابته، فيجب أن يكون معناها مابيناه.

و لو لم تفهم أم سلمة رضي الله عنها اقتضى الحال التشريف والتعظيم لم تتوصّل الىٰ دخولها في جملة أهل البيت عليهم السّلام، واذا كان لا تشريف ولا مدحة في الارادة المحضة، وجب أن يكون الفعل المراد واقعاً.

و بهذا الاعتبار نعلم أن الآية لم تتناول الأزواج و ممّن لم يقع على عصمته، لأنها اذا اقتضت العصمة خرج منها من ليس بمقطوع على عصمته، واذا كانت صلوات الله عليها معلومة الصدق لم تحتج الى بينةٍ فيما تدعيه، لأن البينة انما تثمر غلبة الظن بصدق المدعي، ومع العلم يسقط اعتبار الظن، ولهذا جاز أن يحكم الحاكم بعلمه بغير شهادة، لأن علمه أقوى من الشهادة، ولهذا كان الاقرار أقوى من البينة من حيث كان الظن أقوى من الاقرار، فاذا قدمنا الاقرار على الشهادة لقوة الظن، فالأولى أن نقدم العلم على الجميع، ولم نحتج مع الاقرار الى شهادة، لأن حكم الضعيف يسقط مع القوي، فلذلك لا يحتاج مع العلم الى بينةٍ غاية أمرها أن توجب الظن.

ألا ترون أن الأعرابي لما نازع النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم في الناقة، وطلب الأعرابي من يشهد له «ص» بها، فقال خزيمة بن ثابت:(١) أنا أشهد

---

(١) في النسختين «فقالت خذيمة بنت ثابت».

بذلك، فقال له النبيّ صلّى الله عليه وآله: من أين علمت أحضرت ابتياعي لها؟ فقال: لا، ولكن علمت ذلك من حيث علمتُ انّك رسول الله. فقال صلّى الله عليه وآله: قد أجزْتُ شهادتك وجعلتها شهادتين، فسمّي خزيمة ذوالشهادتين لذلك(١). فأقام النبي صلّى الله عليه وآله كماترى العلم بالصدق مقام الشهادة، وأمضى الحكم بذلك.

و قد روي أن أمير المؤمنين عليه السَّلام شهد لها صلوات الله عليها(٢)، وان كان المخالفون يدفعون ذلك والرواية مستفيضة.

و من قويّ ما نعتمد عليه أنها صلوات الله عليها طالبت لا محالة، فلا تخلو صلوات الله عليها من أن تكون اعتقدت أن تسليم ما ادّعت اليها واجب أولا يجب ذلك، فان كان الثاني فهي صلوات الله عليها أجلّ قدراً من أن تطلب ماتعلم أنه يجب منعها منه، وبعلها أفقه وأعلم من أن يعرّضها لذلك، وان كان القسم الأوّل فهو الصّحيح ومن دفعها فهو مبطل.

و ليس يمكن أن يقال: انها صلوات الله عليها اعتقدت لشبهة دخلت وجوب تسليم ما ادّعته وان لم يكن واجبٌ على الحقيقة، لأن هذا ممّا يدخل في مثل شبهة، وكلّ أحد يعلم أن مجرد الدعوى من غير علم مقترن بها ولا بينة لا توجبُ تسليم ما تناولته، ولو كان هذا مما يدخل فيه شبهة لما دخلت على أميرالمؤمنين عليه الصلاة والسَّلام وهو أفقه الخلق وأعلمهم، ولا يجوز أن تكون صلوات الله عليها برزت للطلب إلا عن اذنه وبعد مشاورته.

و قول بعض المخالفين: أنها صلوات الله عليها جوّزت عند شهادة من شهد لها أن تتذكر غيره فيشهد. ظاهر البطلان، لأن من أحله الله تعالى محلها من

(١) انظر تفصيل القصة في الاصابة ١١١/٢، اسدالغابة ١١٤/٢. وفي النسختين «حذيمة».

(٢) انظر شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ٢١٦/١٦.

الجلالة والصيانة والنزاهة لايتعرض للتهمة والظِنة بين الملأ لتجويزه وقوع أمر لا أمارة عليه، وكما نجوّز أن يقع فالأغلب أن لا يقع، وأميرالمؤمنين صلوات الله عليه لوجاز هذا عليها -وليس بجائز- كان يجب أن يمنعها ويبصّرها، ولو لم تكن فدك منحولة لكانت موروثة ولا استحقتها صلوات الله عليها بعد حق الأزواج بظاهر قوله تعالى «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين»(١)، وهذا عموم مقطوع به لا يُخَصّ إلا بما يوجب العلم ويجري مجراه في اليقين.

و الخبر الذي رواه أبوبكر عن النبيّ صلّى الله عليه وآله من قوله «نحن معاشر الأنبياء لانورث ماتركناه صدقة»(٢)، هو موقوف على رواية أبي بكر، وما ادعي من استشهاده عليه بفلان وفلان غير معروف، ولو ثبت لم يخرجه من أن يكون غير موجب للعلم ولا مقطوع على صحته، فلا يُرْجعُ به عن ظاهر قوله تعالى مخبراً عن زكريا عليه السّلام «واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقراً فهب لي من لدنك وليّاً يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله ربّ رضيّاً»(٣).

و لا يجوز أن يريد بلفظ «الميراث» في الآية ميراث النبوة والعلم والمقام، لأن لفظ «الميراث» في الشرع انما يفيد اطلاقه ماينتقل في الحقيقة عن الموروث الى الوارث كالأموال وماجرى مجراها، ولا يستعمل فيما لا يجوز الانتقال عليه إلا تشبيهاً أو اتساعاً. ولا عدول لنا عن ظاهر الكلام وحقيقته الى مجازه من غير دليل.

و أيضاً فانه اشترط عليه السّلام في وارثه أن يكون رضيّاً، وهذا الشرط لا

(١) سورة النساء: ١١.

(٢) انظر الكلام على هذا الحديث في شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ٢٣٧/١٦.

(٣) سورة مريم: ٥.

يليق إلا بالمال، ولا يليق بالنبوة والعلم والمقام.

و أيضاً فـانه عليه السّـلام خبّر أنه [كان](١) خائفاً من بني عمّه وطلب وارثاً ليزول عنه الخوف، ولا يليق ذلك إلا بالمال، لأنه يجوز أن يخاف أن يظفروا بماله فينفقوه في الفساد فطلب وارثاً رضيّاً. واشترط أن يكون رضيّاً ليزول هذا الخوف عنه. ومحال أن يخاف بني عمّه أن يرثوه نبوته ومقامَه وعلمه، لأن هذا خوف [في] غير محلّه وموضعه.

و قوله تعالى «وورث سليمن داود»(٢) يدلّ أيضاً ظاهره على ما قلناه، وحمل ذلك على ميراث العلم والنبوة يبطل بما قدمنا ذكره.

فصل

(في الكلام على امامة أبي بكر وما ابتني عليها)

قد دللنا على أن العقول توجب عصمة الامام، وانه يجب أن يكون ممن لا يختار فعل القبيح.

و لا خلاف بين الأُمة في أن أبابكر لم يكن مقطوعاً على عصمته، فكيف يكون اماماً مع عدم الصفة الواجبة في الامام.

و أيضاً كل من أوجب من الأُمة عصمة الامام قطع على أنه لاحظّ لأبي بكر في الامامة.

و أيضاً فقد دلّلنا على أن الامام يجب أن يكون مُحيطاً لعلم الدين دقيقه وجليله، ومعلوم أن أبابكر لم يكن بهذه الصفة، لوقوفه في أشياء كثيرة من الدين ورجوعه فيه الى غيره.

و أيضاً فقد دللنا أن النبيّ صلّى الله عليه وآله نصّ بالامامة على أمير المؤمنين عليه السّلام، ومع الثبوت على ما ذكرناه لا امامة لغيره.

---

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق. (٢) سورة النمل: ١٦.

فان قيل: ألّا وجب الرجوع عن ظاهر ما تدعون أنه مقتضى النصّ على صاحبكم عليه السَّلام بماثبت من الاجماع على امامة أبي بكر، فان الأمر انتهى الى أن لم يكن في الأُمة إلا راضٍ مسلّم، والخلاف السابق فيها انقطع ولم يستمر، فان أمير المؤمنين عليه السَّلام بايع بعد تأخّره عن البيعة، وكذلك كل من تأخر من بني هاشم، وسقط خلاف سعدَ بن عبادة بوفاته.

ولو لم يكن في ذلك إلا الاجماع على امامة عمر، وظهور فقد الخلاف فيها ـ وامامته مبنية على امامة ابي بكر ـ فبصحة الثانية صحة الاولىٰ لكفى.

قلنا: ليس كل شيء دللنا به على امامة أمير المؤمنين عليه السَّلام أو على امامة أبي بكر يمكّن هذا السؤال سؤالاً عليه، لأنا قد دللنا على امامته صلوات الله عليه بقسمة عقلية، وترتيب محوج الى الضرورة الى وجوب امامته على وجه لا يتعلق بظاهر، فيمكن أن يقال: ارجعوا عنه بكذا وكذا. ودللنا أيضاً بطريقة مبنية على اجماع الأُمة، وأن كل من أوجب عصمة الامام من الأُمة أوجب امامته عليه السَّلام بعد النبي صلّى الله عليه وآله بلافصل. ودللنا الآن على فساد امامة الأول بفقد صفات فيه يوجب العقل ثبوتها للامام، وكل ذلك ممّا يبطل توجّه السؤال المذكور اليه.

و انما يتوجه ويقتضي الجواب عنه على ما اعتمدنا فيه على ظاهر خطاب يقتضي النص، مثل ألفاظ النصّ الجلي، وخبر الغدير وتبوك وماجرى مجرى ذلك، فيقال: ليس ترك ظاهر ذلك كله ـ اذا سلمنا لكم ظاهره والرجوع عنه لظاهر الاجماع الواقع على أبي بكر ـ بأولى من ترك ظاهر الاجماع عليه لتلك الظواهر، فقفوا موقف اشكال.

و الجواب عن ذلك: أنّا(١) سنبيّن أنه لا ظاهر للاجماع المدّعى على

---

(١) في النسختين «انما».

أبي بكر، وان الدعوى فيه مجردة عن برهان، وأنا اذا لم نفرض وقوع النصّ على أمير المؤمنين عليه السّلام بالامامة ـ الذي لا يبقى معه ادّعاء ظاهر في امامة غيره ولا باطن ـ فان الأمر يكون مُحتملاً لا ظاهر له يقتضي الرضا والتسليم، ومعلوم أن المحتمل لا يُقضى به على الظاهر الخالص للأمر الواحد.

ثم اذا سلمنا على غاية أصلهم أن الاتفاق على أبي بكر والامساك عن التظاهر بالخلاف عليه ظاهره يقتضي الرضا كظاهر نُصوصنا أولى بالعمل عليها، والرجوع عن ظاهر هذا الاتفاق لأجلها، وذلك أن كل من ذهب الى أن خبر الغدير وتبوك ظاهراً يقتضي النصّ بالامامة ـ بل كل من ذهب الى أنها محتملة للامامة ـ يقطع على أن مراد الرسول صلّى الله عليه وآله بها الامامة دون غيرها.

و كذلك كل من قطع على صحة النصّ [الجلي] (١) الذي في ظاهره الاستخلاف وصدق ناقليه، يقطع على أن المراد به الامامة بعده صلّى الله عليه وآله بلافصل دون غيره، فالجمع بين ماذكرناه وبين العدول عن هذه الظواهر ليس بقول لأحدٍ من الأُمة، فكان الاجماع يمنع مما سيم أهل الامامة في السؤال اليه، وما يمنع منه اجماع الأُمة لا سبيل الى القول به.

فأمّا الكلام على من ادعى من الاجماع على أبي بكر فقد ذكرنا في كتابنا الشافي فيه طريقين: أحدهما أنا لا نسلم ما ادعوه من ارتفاع التنكير وانقطاع النزاع، والوجه الآخر أن نسلّم ذلك تطوعاً ونبيّن أن الكفّ عن النكير قد يكون للرضا وغيره، ولا دلالة على خلوصه هاهنا للرضا.

فأما الطريقة الاولى فواضحة، وذلك أن الخلاف في ابتداء العقد لأبي بكر كان ظاهراً معلوماً ضرورة من أمير المؤمنين عليه السّلام والعبّاس رضي الله

---

(١) الزيادة من م.

عنه وجماعة من بني هاشم ومن الزبير-حتى روي أنه شهّرسيفه- وسلمان وخالد ابن سعيد وأبي سفيان ثم من سعد [بن] عبادة وولده وجماعة من أهله.

فمن ادّعى أن الخلاف انقطع ولم يستمر لايعدو احدى منزلتين: إما أن يريد أن الخلاف من جميع ماذكرناه انقطع ظاهراً ومستوراً، أو في الملأ والخلوة، وبين الصديق والعدوّ، أو يقول إن ظهوره وشياعه انقطعا. فان أراد الثاني فلاخلاف بيننا فيه، وان أراد الأول فعليه الدلالة فانا نخالفه.

فان قيل: الدلالة على من ادّعى الاستمرار.

قلنا: بل الدلالة على من ادّعى الانقطاع.

فاذا قيل: الأصل أن لا نزاع.

قلنا: بل الأصل هاهنا وقوع النزاع و الخلاف ظاهراً أو باطناً، فمن ادّعى ارتفاعهما في الظاهر [والباطن فعليه الدلالة على ارتفاعهما في الباطن فقد علم ارتفاعهما في الظاهر](١) فاذا قيل: لو استمرّ الخلاف لنقل كما نقل وقوعه في الابتداء.

قلنا: من الظلم أن توجبوا نَقلَ مايقع ظاهراً، وقد نقل استمرار الخلاف، وورد في ذلك روايات الشيعة مالا يحصى كثرة، وقد ذكرنا طرفاً منه في كتابنا الشافي، وورد أيضاً من طرق العامة في ذلك ما ذكرناه في كتابنا المشار اليه- كثيراً، وبيّنا أن أمير المؤمنين عليه السّلام مازال منذ قبض رسول الله صلّى الله عليه وآله والى أن قُبض هو عليه السّلام يتظلم ويتألم ويتظلم له شيعته ومحبوه، ويقول: إني مغصوبٌ ومَلويّ عن حقي بألفاظ مختلفة.

و ترتيب أحواله في ذلك ترتب الأزمان في شدتها ولينتها، وكان كلامه عليه السّلام في أيام أبي بكر في هذا المعنى أظهر من كلامه في أيام عمر، ثم زاد

---

(١) الزيادة من م.

تصريحه بكثير مما في نفسه «ع» في أيام عثمان، وزاد كل ذلك وتضاعف في أيام ولايته عليه السَّلام، حتى أنه لم يكد يُخلي خطبة له عليه السَّلام من تعريض أو تصريح بهذا المعنى.

فاذا قيل: هذه أخبار موضوعة مقدوحٌ فيها متهم رُواتها، وهي مع كان كل(١) خبر[خبر](٢) واحد. وأما القدحُ في رواتها، فالظاهر العدالة، ومن قدح في رواية فعليه بيان جهة قدحه. وأقل ما يوجبه بهذه الأخبار أن يمنع من القطع على ارتفاع النكير على كل وجه وسبب يقتضي الشك والتوقف.

و أمّا الكلام على الطريقة الثانية فواضح أيضاً، لأن الامساك عن النكير والكف عن المنازعة لا يدل عندنا وعند المحصّلين من خصومنا على الرضا، لأن الكف عن النكير تنقسم دواعيه الى أقسام كثيرة: أحدها الرضا، ومنها التقية والخوف على النفس ومايجري مجراها، ومنها العلم والظن بأن النكير يقتضي وقوع منكر هو أعظم مما يراد أن يدفع به، ومنها الاستغناء عنه بنكير تقدم وأحوال ظهرت ترفع الابهام لوقوع الرضا به. واذا كانت أسباب الكف عن النكير كثيرة، فمن أين قصرها على الرضا دون غيره؟

فاذا قيل: ليس الرضا أكثر من ترك النكير. قلنا: قد بينا أنه منقسمٌ.

و بعد، فلنا أن نقول: و ليس السخط اكثر من ارتفاع الرضا، فمتى لم أعلم الرضا أو نتيقنه قطعت على السخط.

على أن سخط أمير المؤمنين عليه السَّلام في هذا الموضع هو الأصل، لأنه لا خلاف بيننا في سخطه عليه السَّلام [تأخراً](٣) وابائه له ومنازعته فيه وتأخره عن البيعة، ثم لا خلاف في أنه عليه السَّلام مستقبلاً أظهر البيعة، ولم يُقم على

---

(١) كذا، العبارة غير واضحة. (٢) الزيادة من م.

(٣) الكلمة غير واضحة في النسختين.

ما كان عليه من اظهار الخلاف. فانتقلنا عن [أحد](١) الأصلين [اللذين](٢) كان عليهما، وهو الامتناع من البيعة واظهار الخلاف، ولم ينقلنا عن الأصل الآخر الذي هو السخط ناقلٌ، فيجب على من ادّعى تغير الحال أن يدل على ماادعاه بأمرٍ معلوم.

ولايرجع علينا بالدلالة، لأنا متمسّكون بالأصل المعلوم، وانّما تجب الدلالة على من ادّعى الرجوعَ عن الأصل.

فأمّا البيعة منه عليه السَّلام فأيّ دلالة فيها على الرضا، وانما وقعت بعد مطل منه عليه السَّلام عنها، ودفاع، وتأخر، وتلوّم. وبعد أن عُوتِب وهُدِّد وقيل له ـعلى ماجاءت الروايات العامّية والخاصيةـ: حسدت ابن عمّك، ونفستَ عليه. وحُذر من وقوع الفتنة بين المسلمين، وهذه المعاني موجودة في نقل الشيعة أكثر من الحجَر والمدَر، وقد ورد كثير من طرق العامة وفي كتبهم الموثوق بها عندهم، وقد ذكرنا في كتاب الشافي من ذلك ماوجَبَ ذكره.

فوقوع البيعة اذا كان منقسماً في الأصل الى رضا وغيره، فبعد هذه الامور التي عددناها والأحوال التي أشرنا اليها يخرج من حدّ الانقسام، ويخلص لغير الرضا.

و من تأمّل الأخبار المروية في هذا الباب، وماسبره أهل السير من قصص هذه الأحوال، انغرس في قلبه من العلم اذا كان منصفاً ما لا يزول بالتشكيك والتعليل.

فاذا قيل: فما السبب في كفه عن النكير واظهار للبعية ان لم يكن عن رضا منه عليه السَّلام؟

قلنا: اذا كان النصّ بالامامة من الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم واقعاً عليه عليه السَّلام على مادللنا عليه، فسبب كفه عن النزاع ودخوله في البيعة

(١ و ٢) الزيادتان من م.

واجب، لأن من اطّرح من القوم نصّ الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم وعمل بخلافه ونبذ عهده وحلّ عقده، يخاف جانبه ويُرهبُ اقدامه، ولا يؤمن بوادره، ويونس من رجوعه بوعظه وتذكير، وتنبيه، وتنصير. ولا شبهة في هذا الوجه اذا بُني على النص.

و يمكن اذا أعرضنا عن ذكر النص أن يكون السبب في انقطاع نزاعه ماظهر من اجتماع الكلمة على من اختير، وقهرهم الأنصارَ الذين نازعوهم في الأمر ودخول الشبهة على جلّ الناس وجمهورهم. وهذه امور تحسم من المخالفة، وتوجب اظهار الموافقة.

و يمكن أيضاً أن يكون غلب في ظنه عليه السَّلام أن مقامه على الخلاف يوقع فتنة بين المسلمين لا تتلافى ولا تتدارك ، ولا خلاف بيننا و بين مخالفينا في مسألة الامام في أنه اذا عرض في انكار المنكر أن انكاره يؤدي الى فعل ماهو أفحش منه وأقبح سقط وجوب انكاره.

فاذا قيل لنا: هذا يوجب التشكك في رضا كل راضٍ بأمر من الامور.

قلنا: متى لم نفرغ في الرضا إلا الى مجرد ارتفاع النكير، فانا لا نقطع على حصول الرضا، وانما نقطع عنه عند الكف عن النكير اذا علمنا أنه لا وجه للكف عن النكير ولا عذر الى حصول الرضا.

ألا ترى أنا نعلم بغير شك أنّ بيعة عمر وأبي عبيدة بن الجراح وسالم مولى حذيفة لأبي بكر كانت عن رضا وسلامة باطنٍ، لما علمنا ماقدمنا ذكره من أنه لا وجه له إلا الرضا، فلو كان أمير المؤمنين عليه السَّلام يكفه عن النكير، ثم بيعته راضياً بتلك الامامة لوجب أن نعلم من حاله عليه السَّلام ماعلمنا من [حال](١) ذكرناه، فاذا لم يكن ذلك معلوماً منه عليه السَّلام وجب القطع

(١) الزيادة من م.

على سخطه والشك في الرضا.

و ممّا عورض به مَن سلك هذه الطريقة في الاجماع من المعتزلة الزامهم [امامة](١) معاوية، لأن الأُمة بعد تسليم الحسن عليه السّلام الأمر اليهم كانوا كلهم مظهرين الرضا بامامته ممسكين عن النكير عليه حتى سمي ذلك العام عام الجماعة، فاذا ادّعى في هذا الموضع انكار باطن أو خوف أو تقية أمكن ادّعاء ذلك كله فيما تقدم، فكل شيء يتعلقون به [من] ذكر(٢) الخوف والتقية والنكير الباطن في العقد الأول، يمكن ذكره بعينه فيما يدّعى من خوف وتقية وانكار باطن في امامة معاوية.

و ممّا عورضوا به أيضاً الاجماع على قتل عثمان و خلعه، فان الناس كانوا بين قاتل وخاذل وكافٍّ عن النكير، وهذه أمارة الرضا على دعواهم.

و أمّا ما أُنبئ على امامة أبي بكر من ولاية من ولى عقيبه بلا فصل. فيفسد بفساد أصلها، ولأن أحداً من الأُمة لم يفرق بين الولايتين في الصحة والافساد

و أيضاً فان الصفات المراعاة في الامامة بالعقل معدومة فيمن ذكرناه، فعصمته غير مقطوع بها، وقد علم من توقفه في كثير من أحكام الشريعة ما يقتضي أنه غير محيط بعلمها.

و ما أُنبئ من امامة عثمان على الولايتين المتقدمتين يبطل ببطلانهما، وبكل شيء ذكرناه من طريقة الاجماع وعدم الصفات.

فصل

(في أن أميرالمؤمنين عليه الصلاة والسّلام أفضل الناس)
(و خيرهم بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله)

اعلم أن هذا الجنس من الكلام انما قلّ في كتب أصحابنا لأنهم قد

---

(١) الزيادة من م.

(٢) العبارة غير واضحة في النسختين.

جاوزوه وتعدوه طبقاتٍ ودرجات، فلا يكادون يتشاغلون به ويفنون زمانهم بالكلام فيه.

و الذي يدل على أوضح الوجوه و أقواها على أنه صلّى الله عليه وآله قد ثبت بما دللنا عليه امامته عليه السَّلام بالنصّ عليه، وقد دللنا على أن الامام لابدّ أن يكون أفضل الأُمة وأوفرهم ثواباً. وهذا كافٍ في وجوب فضله عليه السَّلام.

و أيضاً فقد اجتمعت الشيعة الامامية ـ واجماعها حجة ـ على أنه صلوات الله عليه أفضل الأُمة بعد النبي صلّى الله عليه وآله.

و أيضاً فان الأُمة بين رجلين: فذاهب الى أنه الامام بعد الرسول صلّى الله عليه وآله بلافصل، وذاهبٌ الى أن الامام غيره. وكل من ذهب الى أنه عليه السَّلام الامام في كل حال قطع على أنه الأفضل، فالقول بأنه الامام في ذلك الزمان وليس بالأفضل خارج عن الاجماع.

و أيضاً فان خبر تبوك يدل على ذلك، لأنه صلّى الله عليه وآله جعل جميع منازل هارون من موسىٰ عليهما السَّلام إلا ماخصّه العرف وأخرجه الاستثناء، ومعلومٌ أن من منازل هارون من موسىٰ صلوات الله عليهما أنه كان أفضل من أُمته وخيرهم وأعلاهم قدراً.

و مما يمكن أن يستدل به على الفضل خبر الطائر(١)، ووجه دلالته أن المحبة اذا أُضيفت الى الله تعالىٰ فلاوجه لها إلا مايرجع الى الدين وكثرة الثواب، فالأحب الى الله منهم هو الأفضل.

و ليس لأحد أن يقول: جوّزوا أن يريد [بلفظ](٢) أحب الى ارادة المنافع الكثيرة، كأنه تعالى عرّضه بالتكليف الشاق بمنافع يريد على ما عرض غيره

---

(١) وهو خبر الطائر المشوي، وقد سبق.

(٢) الزيادة من م.

له، وكذلك عرضه صلوات الله عليه وآله لأعواض كثيرة، فن أين لكم أنه أراد كثرة الثواب؟ وذلك أن أحداً من الأمة(١) ماحمل الخبر على هذا الوجه، وما منع منه لاجماع باطل.

و يبطل ذلك أيضاً أن أمير المؤمنين عليه السّلام ذكر هذا الخبر يوم الشورى مستدلاً به على فضله وتقدمه في جملة ماعدده من فضائله، وما اعترض عليه من القوم معترض بهذا التأويل، فلولا أنهم فهموا ما يمنع منه لوجب اعتراضهم به.

و ليس لأحد أيضاً أن يقول: الخبر انما يدل على أنه أحب الخلق اليه في الحال، فن أين انه كذلك بعد الرسول صلّى الله عليه وآله، وحال الفاضل قد يختلف في الأوقات؟

و ذلك أن الاجماع يمنع ممّا اعترض به، لأن أحداً من الأمة لا يذهب الى أنه عليه السّلام أفضل في حال دون حال، وهذا الخبر ـ وان روي من طرق مختلفة وأسانيد كثيرة ـ فالأمة متفقة على تقبله، وانما اختلفوا في تأويله، ومافيهم من أنكره ودفعه.

و أوضح مادلّ به على صحته مناشدة أمير المؤمنين عليه السّلام أهل الشورى بهذا الخبر في جملة فضائله، فما كان فيهم إلا مقر غير منكر، والعلم بذكره عليه السّلام هذا الخبر في الشورى كالعلم بالشورى نفسها، فلا اعتراض لشك فيه.

فأمّا ما عدا خبر الطائر من الأخبار الدالة على الفضل الذي اشترك في فضلها الخاصي والعامي، والولي والعدوّ، فكثيرة لا تحصى كثرة. مثل ماروي من قوله صلّى الله عليه وآله في ذي الثدية «يقتله خير الخلق

---

(١) في هـ «من الائمة».

والخليقة»(١). وقوله صلّى الله عليه وآله لفاطمة صلوات الله عليها «إن الله تعالى اطلع الى أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتخذه نبيّاً، ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك»(٢).

و في خبر آخر عن أبي رافع أنه صلّى الله عليه وآله قال لفاطمة «أما ترضين أن زوجك خير أُمتي»(٣).

وروت عائشة فقالت: كنت عند النبيّ صلّى الله عليه وآله اذ أقبل علي عليه السَّلام فقال: هذا سيّد العرب. فقالت: فقلت: بأبي أنت وأُمي ألست بسيّد العرب؟ قال صلّى الله عليه وآله: انا سيّد العالمين وهذا سيّد العرب(٤).

و عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله: إن أخي و وزيري و خليفتي في أهلي وخير من أترك بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن أبي طالب(٥).

و روىٰ سلمان الفارسي أنه صلّى الله عليه وآله قال: خير من أترك بعدي علي بن أبي طالب عليه السَّلام(٦)

و روى ابن مسعود رضي الله عنه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنه قال: علي خير البشر فمن أبى فقد كفر(٧)

---

(١) انظر مايتعلق بذي الثدية: تاريخ الطبري ٨٨/٥، الكامل لابن الاثير ٣٤٧/٣. والحديث في شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد. ٢٦٨/٢ بلفظ «يقتله خير امتي من بعدي».

(٢) اسد الغابة ٤٢/٤، وبمضمونه في المستدرك على الصحيحين ١٢٩/٣، المناقب لابن المغازلي ص١٠١.

(٣) بمضمونه في اسد الغابة ٥٢٠/٥.

(٤) بمضمونه في المستدرك على الصحيحين ١٢٤/٣.

(٥) فضائل الصحابة للامام احمد ٦١٥/٢، المناقب لابن المغازلي ص٢٠١.

(٦) ذخائر العقبى ص ٧١، ينابيع المودة ص٢٠٨.

(٧) كنز العمال ١٥٤/٦، ذخائر العقبى ص ٩٦.

إلا أنه يمكن في جميع هذه الأخبار وما أشبهها ـ فهو كثير لا يحصى ـ أنها أخبار آحاد لا توجب علماً وان كان قد رواها الثقات، ولا توجب القطع على الفضل الذي هو المطلوب. وذلك أنها وان لم توجب القطع فهي مقتضية للفضل في الظاهر، وعلى غالب الظن.

ولا يعارضها ما يُروى من تفضيل أبي بكر، لأن تلك الأخبار انفرد بنقلها طائفة ويدفعها وينكرها مَن سَواهُم، وهذه الأخبار التي ذكرناها متفق على نقلها مفقود دفعها.

و ممّا يمكن أن يحتج به حديث المؤاخاة(١)، فالخبر بها ظاهر معلوم، بخلاف ماتقدم ذكره. واذا كان النبيّ صلّى الله عليه وآله قد آخى بينه وبين نفسه فذلك أنه يقتضي أنه يليه في الفضل، كما أنه لما آخى بين أبي بكر وعمر وفلان وفلان دلّ على ماذكرناه.

و لا يلزم على هذا مؤاخاته صلّى الله عليه وآله بين أمير المؤمنين عليه السّلام وبين سهل بن حنيف(٢) مع تفاوت الفضل بينهما. وذلك أن هذه المؤاخاة لم تكن على سبيل التفضيل والتقديم، وانما آخى صلّى الله عليه وآله بين كل واحد من المهاجرين وبين كل واحد من الأنصار للمواساة والمعونة، لأن القوم قدموا الى المدينة مقلين وهم على غاية الحاجة والفاقة، والمؤاخاة الثانية لم تكن على هذا الوجه بل لماذكرناه.

* * *

(١) طرق هذا الحديث كثيرة وألفاظه ـ بشتى تعابيره ـ مستفيضة، انظر: المستدرك على الصحيحين ١٤/٣.

(٢) أنظر الاصابة ١٣٩/٣.

فصل

(في ذكرمحاربي أميرالمؤمنين عليه السَّلام وتوبة من يدّعي توبته منه)

لا خلاف بين المحصّلين المنصفين(١) من الأُمة في أن من حارب أمير المؤمنين عليه السَّلام وبغى عليه ونكث بيعته وفَرَق عن طاعته فاسق صاحب كبيرة.

و اختصت الشيعة الامامية بتكفير مقاتله عليه السَّلام، وحجتها على ذلك اجماعها عليه، فلاخلاف بينهم فيه. وقد بيّنا أن اجماع الامامية حجة في غير موضع.

و أيضاً فان الذين(٢) حاربوه وبغوا عليه كانوا منكرين لامامته ودافعين لها، ودفع الامامة كدفع النبوة في الحكم، لأن الجهل بالامامة كالجهل بالنبوة، وقد روي أنه صلّى الله عليه وآله [قال]:(٣) من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية(٤).

و روي عنه صلّى الله عليه وآله أنه قال: يا علي حربك حربي و سلمك سلمي(٥).

و معلوم أنه صلّى الله عليه وآله انما أراد أن أحكام حربك تماثل أحكام حربي، ولم يُرد صلّى الله عليه وآله أن أحد الحربين هي الاخرى، لأن المعلوم ضرورة خلاف ذلك، واذا كان حربه صلّى الله عليه وآله كفراً وجب مثل ذلك فيما جعل له مثل حكم حربه.

فاذا قيل: لو تساوى حكم الحربين لوجب أن نغنم مال كل واحد منهما

---

(١) في هـ «المتفقين». (٢) في النسختين «ان الذي».

(٣) الزيادة منالاستقامة الكلام (٤) مسند الامام احمد ٩٦/٤ بلفظ «من مات بغيرامام...».

(٥) ينابيع المودة ص ٨١.

ونتبع مولّيه ونجهز على جريحه.

قلنا: الظاهر من التسوية بين الحربين يقتضي اتفاق جميع الأحكام، واذا قام دليل على اختلاف في بعضها أخرج من الظاهر وبقي ماعداه.

فأمّا ما يدّعى من توبة طلحة والزبير وعائشة وكل ذلك انما يرجع فيه الى أمر غير مقطوع به ولا معلوم. والمعصية معلومة ومقطوع عليها، وليس يجوز الرجوع عن معلوم إلا بمعلوم مثله.

فاذا قيل: هذا يوجب أن لا نرجع عن ذم أحد من الفساق وممّن علمنا فسقه، لأنه وان أظهر التوبة فانما يرجع في وقوعها وحصول شرائطها على الوجه المسقط للعقاب الى غلبة الظن.

قلنا: أمّا الندم فقد يعلمه الانسان من غير ضرورة، وأمّا شرائط التوبة وتكاملها فلا يصح علم الانسان بها من غيره وان علمها من نفسه، وطريق اثباتها في الغير غالب الظن مما اليه طريق للعلم من ندمه يجب أن يكون معلوماً، وما لا يمكن العلم به عُمل فيه على غالب الظن كما يُعمل في نظائره، [و] اذا(١) تعذر العلم فمن لا يعلم وقوع الندم منه لا يرجع عن أحكام ماعلمناه من فسقه. واذا علمناه نادماً وغلب بالأمارات ظننا في تكامل شرائط توبته مدحناه بشرطه كما نمدح مظهر الايمان بشرطه.

و اذا تجاوزنا عن هذا الموضع كان لنا فيما يُدعى من أخبار التوبة طريقان(٢): أحدهما أن تعارض بأخبار تقتضي الاصرار وارتفاع التوبة. والثاني أن نبيّن احتمال كل شيء يروى ونعتمد في التوبة، ولا يجوز الرجوع عن الفسق الذي ليس بمحتمل بأمر محتمل.

فمن ذلك كتاب أمير المؤمنين عليه السّلام الى أهل الكوفة بالفتح، وقد

(١) في هـ «اذا تعذر».

(٢) في النسختين «بطريقتان».

رواه المخالف والموافق، وورد(١) في كلٍ سيره، وهو يتضمن الشهادة على القوم بأنهم قتلوا على النكث والبغي، ومن مات تائباً لايوصف بهذه الأوصاف(٢).

و ما روي أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السَّلام لماجاءه ابن جرموز برأس الزبير وسيفه، تناول سيفه وقال عليه السَّلام: طال ماجلّى به الكرب عن وجه رسول الله صلّى الله عليه وآله لكن الحين ومصارع السَّوء(٣). ومن كان تائباً لا يكون مصرعه مصرع سوء.

و روى حَبة العرني قال: سمعتُ علياً عليه السَّلام [يقول](٤): والله لقد علمت صاحبة الهودج أن أصحاب الجمل ملعونون(٥) على لسان النبي الأُمّي وقد خاب من افترى.

و روى البلاذري في تاريخه باسناده عن جُويرية بن أسماء(٦) أنه قال: بلغني أن الزبير لما وَلّى اعترضه عمار بن ياسر رضي الله عنه وقال: أين تريد أبا عبدالله(٧)، والله ما أنت بجبان ولكني أُحسبك شككت. فقال: هو ذاك (٨).

و الشك يدل على خلاف التوبة، ولو كان تائباً لقال له ماشككت ولكن تحققتُ أن صاحبك على الحق وانني على الباطل، وأيّ توبة يكون

---

(١) في هـ «وروى». (٢) لعله يشير الى الكتاب المذكور في نهج البلاغة ١٢٥/٣.

(٣) تاريخ الطبري ٥٣٥/٤، الكامل لابن الاثير ٢٤٤/٣، انساب الاشراف (نسب الزبير) ص٢٥٤.

(٤) الزيادة ليست في النسختين.

(٥) في م «ملعونين».

(٦) في النسختين «جورة بن اسماء» والتصحيح من المصدر.

(٧) في هـ «اين عبدالله».

(٨) انساب الاشراف (نسب الزبير) ص٢٥٩.

للشاك .

فأمّا توبة طلحة فيضيق على المخالف الكلام فيها، لأنه قتل بين الصفّين محارباً مكاشفاً، ففي أيّ زمانٍ تاب ورَجَع(١).

و في بعض ما ذكرناه من الأخبار المتقدمة مايدل على اصراره وفقد توبته، وماروي من قوله وهو يجود في نفسه: مارأيت مصرعَ شيخ أضيع [من](٢) مَصرعي(٣). يدل على الاصرار وفقد التوبة.

و روي عن أمير المؤمنين عليه السَّلام أنه مرّ على طلحة وهو صَريع فقال عليه السَّلام: أقعدوه، فأقعدوه فقال: لقد كان لك سابقة لكن الشيطان دخل في منخريك وأدخلك النار(٤).

و أمّا اصرار عائشة وفقد توبتها فمستفاد من بعض ما قدمنا ذكره، وممّا يخصّه الخبر المشهور المتظاهر المعروف بماجرى بينها وبين عبدالله بن عبّاس رضي الله عنه، حين بعثه أمير المؤمنين عليه السَّلام اليها وامتناعها من تسميته بامرة المؤمنين وتصريحها بالبغض والعداوة بألفاظ كثيرة تدل على الاصرار وفقد التوبة(٥).

و روى الواقدي أنّ عمار بن ياسر رضي الله عنه دخل عليها فقال: كيف رأيت ضرب بنيك على الحق؟ فقالت: استبصرت من أجل أنك غلبت. فقال: أنا أشدّ استبصاراً من ذلك، والله لو ضربتمونا حتى تبلّغونا سعفات هجر لعلمنا أنا على الحق وأنكم على الباطل. فقالت عائشة: هكذا يُخيّل اليك، اتق الله يا عمار أذهبتَ دينكَ لابن أبي طالب.

---

(١) انظر تفصيل مقتل طلحة في الكامل لابن الاثير ٢٤٣/٣، اسدالغابة ٦١/٣.

(٢) الزيادة من هـ. (٣) بهذا المضمون في أنساب الاشراف (نسب الزبير) ص٢٤٦.

(٤) في شرح نهج البلاغة ٢٤٨/١ قريباً من هذا.

(٥) انظر بعض ذلك في تاريخ الطبري ٥٣٧/٤.

و روى الطبري في تاريخه: لما انتهى قتل أمير المؤمنين عليه السَّلام الى عائشة فقالت:

و ألقت عصاها واستقرت بها النوى كماقرّ عيناً بالاياب المسافرُ

ثم قالت: من قتله؟ فقيل: رجل من مراد. فقالت:

فاذ يك نائياً فلقد نعاه علام ليس في فيه التراب(١)

و كل هذا منافٍ للتوبة.

و في الرواية: أن ابن عباس رضي الله عنه قال لأمير المؤمنين عليه السَّلام لما أبَتْ عائشةُ الرجوع الى المدينة: أرى أن تدعها بالبصرة ولا تُرحلها. فقال عليه السَّلام: إنها لا تألو شرّاً، ولكنني أردُّها الى بيتها.

و روى محمَّد بن اسحق أنها لـمّا وصلت الى المدنية راجعة من البصرةفلم تزل تُحرضُ الناس على أميرالمؤمنين عليه السَّلام، وكتبت الى معاوية والى أهل الشام مع الأسود بن البختري تُحرضهم أيضاً. ونظائر ذلك كثيرة.

فاذا قيل: هذه أخبار آحاد ضعيفة.

قلنا: أضعف منها ماتروونه من وقوع التوبة، لأن أخباركم تتفردون بها، وهذه الأخبار يروبها مخالف الشيعة وموافقها، وأقل الأحوال أن تتعارض الأخبار ويرجع الى المعلوم من وقوع المعصية، وأدل دليل على أن التوبة(٢) لم تقع من الرجلين.

و منها أنهم لو كانوا تابوا لوجب أن يصيروا الى عسكر أمير المؤمنين عليه السَّلام متنصلين معتذرين مقرّين بالبغي والمعصية، وخلع الطاعة الواجبة، باذلين لنصرته ومعونته والكون في جملته، لأن هذه سنة التائبين وعادة النادمين، واذا لم يقع منهم شيء من ذلك فلا توبة.

---

(١) تاريخ الطبري ١٥٠/٥.

(٢) في م «الى أن التوبة».

و أمّا الطريقة الثانية التي وعدنا بذكرها فبينة:

أما رجوع الزبير عن الحرب وانصرافه عن الجهتين فليس بتوبة، ولا له ظاهر ندم، لأن الرجوع عن الحرب قد يكون لأغراض كثيرة وأسباب مختلفة، فمن أين لهم أن الرجوع عنها كان للتوبة دون غيرها؟

و الدلالة على أن الرجوع لم يكن للتوبة أنه لم يصر الى جيش أمير المؤمنين عليه السَّلام، وقد قيل: إنه انما رجع عن الحرب لما يئس من الظفر ورأى أمارات النصر والفتح لأمير المؤمنين عليه السَّلام، وقيل أشياء كثيرة في سبب رجوعه، ويكفينا أن يكون محتملاً، وقد روي أنه بعد انصرافه عن الحرب لمّا هجنَ وعُوتبَ رجع وقاتل وأعتق عبداً كفارةً عن يمينه.

و أمّا ما يتعلقون به في الرواية عن الزبير من قوله: ما كان أمرقط إلاعرفت أين أضع قدمي فيه إلا هذا فاني لا أدري أمُقبل أنا فيه أم مدبر. فانما يدل هذا على الشك والحيرة ولا يدل على التوبة، والتائب لا يكون شاكاً.

فان تعلقوا في توبتهما بماروي من قوله صلّى الله عليه وآله «بشر قاتل ابن صفية بالنار»(١) فليس في دخول قاتله النار مايدل على دخوله هو الجنة، وقد يجوز أن يستحق قاتله النار لا لأجل قتله بل لسبب آخر، ولو استحقه لأجل قتله لم يدل ذلك على توبة المقتول، لأن ابن جرموز قتله غدراً وبعد أن أعطاه الأمان.

و أمّا التعلق في توبة طلحة بما روي من قوله لما أصابه السهم «ندمت ندامة الكُسَعيّ لما رأت عيناه مافعلت يداه»، فهو بأن يدل على نفي التوبة أقرب، لأنه جعل ندامته مشبهة لندامة الكُسَعي، وخبر الكُسَعي معروف وأنه ندم بحيث لا ينفعه الندامة، وحيث خرج الأمر عن يده.

---

(١) اسدالغابة ١٩٩/٢، شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ٢٣٦/١.

و أمّا ماروه من قوله وهو يجود بنفسه «اللّهمّ خذ لعثمان مني حتى يرضى»، فهو دليل الاصرار لا التوبة، لأن من جملة فسقه طلبه بدم عثمان وليس له ذلك، وطالب به من لا صنع له فيه.

فاذا قيل: انما أراد أنني كنت من الأعوان على قتله وهذه عقوبة على ذلك.

قلنا: هبُوا أنه كان نادماً على ما فعله بعثمان، من أين أنه كان نادماً على غيره من حَرْب أمير المؤمنين عليه السّلام والبغي عليه؟ وأحد الأمرين منفصل من الآخر.

و أمّا خبر البشارة بالجنة ـ ان تعلقوا به في توبة الرجلين ـ فقد بينا في كتاب الشافي أن هذا خبر مقدوح، ودللنا على بطلانه لعدم الاحتجاج في مواطن كثيرة لو كان حقاً لما عدل عن ذكره فيها.

و بينا أيضاً أن القطع على دخول الجنة لمن ليس بمعصوم ويجوز منه مواقعة القبيح، اغراء بالذنوب والقبائح. ومعلوم أن القوم ماكانوا معصومين، فقد وقع منهم من الكبيرة مانحن في الكلام على من ادعى التوبة فيها.

و أجبنا عن سؤال من يسأل فيقول: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى قد علم أن من قد أوقع(١) القبيح من هؤلاء المبشرين بالجنة مواقعه على كل حال، وأنه لا يفعل بعد البشارة قبيحاً ماكان يفعله لولاه، فتخرج البشارة من أن تكون مغرية. بأن قلنا: ليست تخرج بهذا التقدير(٢) البشارة بأن تكون مقوّية لداعي القبيح، لأن من علم أن عاقبته الجنة لا يكون اقدامه على القبيح أوخوفه منه اقدام من يجوّز أن يخترم قبل التوبة.

فأمّا توبة عائشة فانما يقولون [عليها](٣) على ماروي من بكائها وتلهّفها

---

(١) في م «واقع».   (٢) في هـ «بهذه التقدير».   (٣) الزيادة من م.

وتحسّرها(١)، وقولها «ليتني كنت شجرة ومدرة»، وقولها «لا أن لا أكون شهدتُ هذا اليوم أحبّ اليّ من أن يكون لي من رسول الله صلّى الله عليه وآله عشرة كعبد الرحمن بن الحارث بن هشام»(٢)، فكل ذلك يقع ممن ليس بتائب ولا مقلع(٣) تحسّراً على فوت طلبه. وإلا كذا في مقصده من أين أنه ندم على المعصية على الوجه الذي يسقط العقاب؟

و مما روي من تمنيها الموت يجري هذا المجرى، لأن تمني الموت قد يكون لأجل الخيبة لا للتوبة، وقد خبّر الله تعالى عن مريم عليها السّلام أنها قالت: يا ليتني متّ قبل هذا وكنت نسياً منسيّاً(٤).

و روي عن أمير المؤمنين عليه السّلام في ذلك: وَددتُ أني [متّ](٥)قبل هذا اليوم بعشرين سنة. وما تمنّى عليه السّلام الموت لمعصيةٍ وقعت منه وندم عليها.

فصل

(في الدلالة على صحة امامة باقي الائمة الاثني عشر صلوات الله عليهم)

الذي يدل على امامة الائمة عليهم السّلام من لدن حسن بن علي بن أبي طالب الى الحجة بن الحسن المنتظر صلوات الله عليهم [نقل الامامية وفيهم شروط الخبر المتواتر المنصوص عليهم بالامامة وأن كل امام منهم لم يمض حتى ينصّ على من يليه باسمه عنه، وينقلون عن النبيّ صلّى الله عليه وآله نصوصاً في امامة الاثني عشر صلوات الله عليهم، وينقلون زمان غيبة المنتظر صلوات

(١) في هـ «وتحسدها».

(٢) في النسختين «ابن هاشم» وهو خطأ، انظر اسد الغابة ٣/٢٨٣، وانظر كلام عائشة في شرح نهج البلاغة ٤/٢٤.

(٣) في هـ «ولامقبح». (٤) سورة مريم: ٢٣. (٥) الزيادة منا.

الله عـليه](١) وصفة هذه الـغـيبة عن كل مَنْ تـقدم من آبائه(٢). وكل شيء دللـنـا به على صحـة نـقلهـم لما انفـردوا بـه من النصّ الجلي على أمير المؤمنين عليه السَّلام يدل على صحة نقلهم لهذه النصوص، فالطريقة واحدة.

و من قويّ ما أعتمد في ذلك: أن عصمة الامام واجبة في شهادة العقول، كما أن ثبوت الامامة في كل عصـر واجـب. واذا اعتبرنا زمان كل واحـدٍ من هؤلاء الائمة صلوات الله عليهم وجـدنا كل من يُدعى الامامـة له غيره في تلك الحال اما غير مقطوع به على عصمـته فلا يكون اماماً، لـفقد الشرط الذي لابدّ منه، لو تُـدّعى الامامـة لميّت ادّعيـت حياتـه-كدعوى الكـيسانيـة في محمد بن الحنفية والـناووسية في الصادق عليه السَّلام، والذاهبين الى امامة اسماعيل بن جعفـر عليه السَّـلام وابنه محمَّد بن اسماعيل، والواقفة على موسـى عليه السَّلام- فيعود الضرورة والانقياد للأدلة الى امامة من عيناه في كل زمان.

و الذي يبطـل زائداً على ما ذكرنـاه قول من خالفنا في أعيان الائمة ممّن يـوافـقنا على الاصول المقـدم ذكـرهـا، شذوذ كل فرقة منهـم وانـقراضها وخلو الزمان من قائل بذلـك المذهب، وان وجد ذاهب اليه فشاذّ جاهل لا يجوز في مثله أن يكون على حقّ.

و قد دخـل الـردّ على الزيديـة في جملة كلامـنا لفـقـد القطع على عصـمة صاحبهم، وهي الصفـة التي لابـدّ منهـا في كل امام، فلا معنى لاختصـاصـهم بكلام مفرد.

و اذا بطلت الاصول بطل مايبنى عليها من الفروع.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) انظر في هذا الموضوع كـتاب اثبات الهداة بـالنصوص والمعجـزات للشيخ محمـد بن الحسن الحر العاملي.

باب

(الكلام في الوعيد السمعي)

و اذا كان قولنا «وعد» و «وعيد» انما هو خبران عن ايصال الثواب والعقاب الى من استحقهما، فالكلام في ذلك على الحقيقة يتعلق بالسمع دون العقل.

و لا معنى أن يدخل في جملته الكلام في استحقاق الثواب والعقاب، وجهتي استحقاقهما وصفاتهما، وهل يؤثر أحدهما في الآخر أم لا يؤثر، لأن ذلك كله من مقتضى العقل بمجرده، وقد ذكرنا من ذلك ماوجب في موضعه ولم يبق إلا الكلام في الوعيد الحقيقي نفسه، ونحن نشرع فيه:

اعلم أنا لا نقطع على أن من جمع بين الايمان والفسق يعاقب لا محالة على فسقه، بل نجوّز أن يغفر الله تعالى له ذنبه، ويسقط تفضلاً عقابه، أو بشفاعة النبيّ صلّى الله عليه وآله، ونقطع على عقاب الكفر.

و وافقنا في ذلك أصحاب الحديث والمرجئة وخالفنا المعتزلة، ووافقهم من الزيدية والخوارج.

و الذي يَدل على صحة ماذهبنا اليه: أنا قد بيّنا حسن العفو واسقاط العقاب من جهة العقل، وأنه يسقط باسقاط مَن اليه استيفاؤه، واذا كنا قد اعتبرنا السمع وتصفحناه فلم نجد فيه مايقتضي القطع على وقوع العقاب بمن

جمع بين ايمان وفسق، وجب أن يكون من التجويز على ما كنا في العقل.

و ليس لأحد أن يلزم على هذا الشك في عقاب الكفار، وذلك أن الاجماع حاصل على عقابهم، ومعلوم من دينه صلّى الله عليه وآله أنهم معاقبون لا محالة.

دليل آخر:

يدل مما ذكرناه أنه لا خلاف بين الأُمة في أن للنبيّ صلّى الله عليه وآله شفاعة مقبولة [وهذه الجملة لاخلاف فيها، وانما الخلاف في كيفية هذه الشفاعة](١)، وقد دل الدليل على أن الشفاعة لا تكون إلا في اسقاط العقاب المستحق، وأن سقوط العقاب عند الشفاعة تفضل لا واجب.

و في ثبوت ذلك دلالة على تجويز العفو عن عصاة أهل الايمان، بل يدل على وقوع العفو عن جماعة غير معيّنة من عُصاة أهل الايمان، من حيث علمنا أن شفاعة النبيّ صلّى الله عليه وآله واقعة لا محالة ومؤثرة قطعاً.

إن قيل: دلّوا على أن الشفاعة منه صلّى الله عليه وآله انما هي في اسقاط العقاب دون زيادة المنافع.

قلنا: لا تخلو الشفاعة من أن تكون حقيقة في اسقاط الضرر دون غيره أو في زيادة المنافع دون غيرها، أو في الأمرين. والقسم الأول هو الصحيح، والثاني يقتضي أن من سئل(٢) في اسقاط ضرر عن غيره لا يسمّى شافعاً، ولا خلاف في تسميته بذلك، ويفسد القسم الثالث أنه يوجب أن نكون شافعين في النبيّ صلّى الله عليه وآله اذا سألنا الله تعالى الزيادة في درجاته وكراماته، ومعلوم أن أحداً لا يطلق ذلك لفظاً ولا معنى.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «يقتضي من سأل».

و ليس لهم أن يقولوا: انما لم نكن شافعين فيه صلّى الله عليه وآله وكان شافعاً فينا لأجل رتبته علينا. وذلك أن العقاب على ضربين: ضرب يعتبر فيه الرتبة كالأمر والنهي، والضرب الآخر لا يعتبر فيه رتبة كالخبر. وما اعتبرت فيه الرتبة انما يعتبر بين المخاطِب والمخاطَب دُونَ من يتعلق الخطاب به. ألا ترى أن الأمر انما يعتبر فيه الرتبة بين الآمر والمأمور، دون المأمور فيه، لأن العالي الرتبة اذا قال لمن هو دونه «ألق الأمير» كان كقوله «ألق الحارس»، ولا يختلف كونه أمراً باختلاف حالتي المأمور فيه، والشفاعة مما يعتبر فيه الرتبة كالأمر، لكنها معتبرة بين الشافع والمشفوع اليه.

فاذا قيل لنا: أليس لا يقال شفع(١) الحارس الى الأمير، وهذا يدل على اعتبار الرتبة في المشفوع فيه.

قلنا: انما لا يقال ذلك لأن شفاعة الحارس لم تجر العادة بأن تؤثر في اسقاط ضرر عن الأمير، فلهذا لا يقال ذلك. فلو فرضنا أن الخليفة وجد على بعض أمرائه وأراد عقابه، وأظهر أنه لا يسقط العقاب عنه إلا أن شفع فيه بعض الحرّاس لسمّينا سؤال هذا الحارس شفاعة، والحال هذه، وان كنا لا نسمّي قول الحارس للأمير «افعل كذا» أمراً في موضع من المواضع. فبان الفرق بين الأمرين وبين ما ذكرناه: أنه كما لا يقال شفع الحارس(٢) في الأمير لا يقال سأل الحارس في اسقاط [ضرر](٣) عن الأمير، فلو كان اطلاق اللفظ الأول لم يجز للرتبه لجاز الثاني، لأن كل لفظ يطلق للرتبة أطلق مافي معناه، لأنه لا يقال أمر الوضيعُ الرفيعَ ويقال سأله وطلب اليه، فعلم أنه انما لم يجز شفع الحارس في الأمير كما ذكرناه أن العادة لم تجر بأن يرجى بشفاعته سقوط ضرر عن الأمير، ولهذا لم يجز مافي معناه وان لم يكن بلفظه.

---

(١) في م «شفيع الحارس». (٢) في النسختين «شفيع الحارس». (٣) الزيادة من م.

و ممّا يوضح ما قدمناه: أن كل كلام اقتضى الرتبة لم يدخل بين الانسان ونفسه، ألا ترى أنه لا يقال أمر نفسه(١) ونهاها، وقد يقال شفع لنفسه وفي حاجة نفسه، فلو اقتضت الشفاعة الرتبة في المشفوع فيه لم يجز ذلك.

ولو سلّمنا تبرعاً أن الشفاعة مشتركة بين اسقاط الضرر وزيادة النفع، لعلِمنا أن شفاعة النبيّ صلّى الله عليه وآله انما هي في اسقاط العقاب بالخبر المروي عنه صلّى الله عليه وآله أنه قال: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي(٢). وهذا خبر تلقته الأُمة كلها بالقبول وانما اختلافهم في تأويله.

و ليس لأحد أن يقول: المراد بالخبر الشفاعة في زيادة النعم، وانما خصّ أهل الكبائر لأنهم أحوج الى هذه الزيادة من حيث انحبط ثوابهم من كبائرهم. وذلك أن الشفاعة في زيادة النعم لا تخلو أن تكون بعد اقلاعهم وتوبتهم من الكبائر أو قبل التوبة والاقلاع، فان كان الأول فكيف يسمّيهم بأنهم أهل الكبائر، وهذا اسم ينبئ عن الذم وهم لا يستحقون بعد التوبة شيئاً من الذم.

فاذا قيل: لمن كان من أهل الكبائر.

قلنا: هذا خلاف ظاهر الخطاب، و ان كان الوجه الثاني فكيف يسأل النفع لمن لا يُحصل(٣) ايصال النفع اليه، ومستحق العقاب من أهل الكبائر لا يجوز أن يوصل اليه في حال عقابه شيء من المنافع.

فان قيل: لفظ «ادخرت شفاعتي» أو «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر» وحال الادخار غير حال وقوع الشفاعة، فما المنكر أن يكونوا موصوفين بالكبائر

---

(١) في النسختين «نفسها».

(٢) بهذا المضمون في المستدرك على الصحيحين ٢/٣٨٢، التوحيد للصدوق ص٤٠٧.

(٣) في م «لمن لا يحسن».

في أحوال الادخار وفي حال وقوع الشفاعة، وهي حال الآخرة يكونون قدتابوا، فلا يستحقون الوصف بذلك.

قلنا: أحوال الادخار هي كل حال لم يقع فيها الشفاعة، فاذا كان من يشفع فيه من أهل الكبائر لابدّ أن يتوب قبل أن يفارق الدنيا، فهو بعد التوبة وقبل وقوع الشفاعة لا يستحق الوصف بأنه من أهل الكبائر، وهذه كلها من أحوال ادخار الشفاعة الى وقت وقوعها. فقد بان كماتراه أن في بعض أحوال الادخار لا يستحق الوصف بالكبائر، ولفظ الخبر يقتضي ذلك.

و تعلقهم في ابطال ما نذهب اليه من الشفاعة بقوله تعالى «ما للظالمين من حميم ولا شفيع يُطاع»(١) باطل، لأن «الظالمين» لفظ محتمل للعموم والخصوص على سواء، وسندل على ذلك، فمن أين وجوب عمومه وما المنكر أن يكون مختصاً بالكفار، وقال الله تعالى «ان الشرك لظلم عظيم»(٢). على أنه نفى شفيعاً يطاع ولاأحد [يقول](٣) بذلك، وانما اختلفوا في شفيع يُجاب.

و تعلقهم بقوله تعالى «و ما للظالمين من أنصار»(٤) فاسد، لأن النصرة غير الشفاعة، وانما النصرة المدافعة والمغالبة، ويقترن بالشفاعة خضوع وخشوع، وليس كذلك النصرة، وخلافنا أيضاً في العموم معترض على ذلك.

و التعلق بقوله تعالى «ولا يشفعون إلا لمن ارتضى»(٥) غير نافع لهم، لأن المراد لمن ارتضى أن يشفع فيه، لأن الشفاعة في المذنبين لا يكون على سبيل التقدم بين يدي الله تعالى بل باذنه، وقال الله تعالى «من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه»(٦)، وقال تعالى «وكم من ملك في السماوات لا تغني

---

(١) سورة غافر: ١٨. (٢) سورة لقمان: ١٣ (٣) الزيادة منا لاستقامة الكلام.

(٤) سورة البقرة: ٢٧٠. (٥) سورة الأنبياء: ٢٨. (٦) سورة البقرة: ٢٥٥.

شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى»(١). وليس هذا تركاً للظاهر، لأن المرتضى محذوف، فأيّ فرق بين أن يضمر من ارتضىٰ أفعاله، وبين أن يضمر ارتضى أن يشفع فيه؟

و في المرجئة من لم يمتنع من أن يجعل الفاسقَ الملي فيمن أن يطلق عليه أنه مرتضى، ويراد أن ايمانه مرتضًى كما نقول هذا النجّار مرتضى عندي أي للنجارة دون غيرها.

و تعلقهم بأنه تعالىٰ وصف يوم القيامة بأنه لا يجزي نفس عن نفس شيئاً فيه ولا يقبل منها شفاعة(٢) باطل، لأنا كلنا نرجع عن هذا الظاهر، ونقول: إن في ذلك اليوم شفاعة النبيّ صلّى الله عليه وآله مقبولة.

فاذا قالوا: انما تعلق نفي قبول الشفاعة باسقاط العقاب. قلنا: انما نفى قبول الشفاعة في اسقاط عقاب الكفر.

و ربما تعلقوا بحسن الرغبة الى الله تعالىٰ في أن يجعلنا من أهل شفاعة نبيّه صلّى الله عليه وآله، فلو كانت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت رغبتنا في أن يجعلنا فساقاً عصاة.

و الجواب: أن هذه الرغبة مشروطة بأن يجعلنا من أهل الشفاعة اذا عصَينا وَ الدعاء كله لابدّ من اشتراطه على ماتبيّن، ويلزم على التعلق بذلك اذا رغّبنا الى الله تعالى أن يجعلنا من التوابين المستغفرين، والتوبة لا تكون إلا من الذنوب، ولذلك الاستغفار أن نكون راغبين من أن يجعلنا من أهل المعاصي، فأيّ شيء قالوه قلنا لهم مثله.

فان اعترضوا على دليلنا الأول بقوله تعالى «ويتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها»(٣) وبقوله تعالىٰ «ومن يظلم منكم نذقه عذاباً

---

(١) سورة النجم: ٢٦. (٢) اشارة الى الآية ١٢٣ من سورة البقرة. (٣) سورة النساء: ١٤.

كبيراً»(١)، و«من يعمل سوءاً يجزبه»(٢)، و«ان الفجار لفي جحيم»(٣)، وما أشبه ذلك من القرآن.

قلنا: لنا طرق ثلاثة في دفع هذا الكلام: أوّلها أن نبيّن أنه لا صيغة في اللغة مبنية لاستغراق الجنس، وأن جميع الألفاظ التي تعلقوا بها مشتركة بين العموم والخصوص ومحتملة للأمرين على الحقيقة. وثانيها أن نعارض بالآيات، التي تعلقوا بها بآيات من القرآن يقتضي ظاهرها العفو واسقاط العقاب. وثالثها أن نُلْزِمَ مَن جوّز العفو عقلاً من مخالفينا وشرط في كل عموم القرآن الوارد بايقاع العقاب بارتفاع التوبة وزيادة الثواب على مقادير العقاب، أن يشترط أيضاً ارتفاع العفو، لأنه على مذهبه من مزيلات العقاب، واذا شرط ارتفاع وجهين وجب أن يشترط ارتفاع الثالث.

و الذي يدل على أنه لا صيغة للاستغراق تختصه: انّا وجدنا كل لفظ يدعون أنه مبنيّ للاستغراق قد يستعمل في الخصوص، لأن القائل يقول «من دخل داري ضربته»، و«لقيت العلماء»، و«قطعت السراقَ»، وهو يُريد الخصوص تارةً كمايريد العموم أُخرى، واستعمال اللفظة في معنيين مختلفين يدل ظاهره على أنها حقيقة فيهما وموصوعة لهما إلا أن يقوم دليل قاهر، وان لم يكن بالاستعمال حقيقة وموضوعاً. قلنا: لو لم يقم دليل قاهر ونضطر من قصد أهل اللغة الى أنهم مستعيرون له لحكمنا بأنه حقيقة مع وجود الاستعمال.

والذي يوضح ماذكرناه: أن الأصل في الوضع هو الحقيقة، وانما المجاز داخل عليها، ولهذا صحّ أن يكون في الكلام حقيقة لا مجاز فيها، ولا يجوز أن يكون ماهو مجاز لا حقيقة له. وهذا يقتضي أن الأصل في الاستعمال هو

---

(١) سورة الفرقان: ١٩.
(٢) سورة النساء: ١٢٣.
(٣) سورة الانفطار: ١٤.

الحقيقة، وعليها يجب حمله إلا للدليل القاطع.

و اذا قالوا: اللفظ مستعمل في الأمرين، غير أنه يستعمل مطلقاً مجرد في الاستغراق، وانما يستعمل في الخصوص مقترناً بدلالة.

و الجواب: أن هذا دعوى بغير برهان، والاستعمال الذي اعتمدناه قد صحّ بغير خلاف، وانما ادعي مع الاستعمال في أحد الموضعين قرينة، وعلى من يدعي أمراً زائداً على المعلوم الدلالة.

و ليس ينفصل المتعلق بهذه الدعوى من أصحاب الخصوص اذا ادعوا مثلها وقالوا اطلاق هذه الألفاظ موضوع للخصوص وانما نعلم العموم بقرينة ودلالة.

دليل آخر:

و مما يدل على ما ذهبنا اليه من اشتراك العموم والخصوص حسن استفهام كل مخاطب بهذه الألفاظ، لأن من قال «من دخل داري ضربته»، يحسن أن يستفهم [فيقال له وان دخل فلان، وكذلك اذا قال «لقيت العلماء واكرمت الشرفاء» يحسن أن يستفهم](١) عن عموم كلامه أو خصوصه. ومعلوم أن لا يحسن إلا مع اشتراك اللفظ واحتماله، لأن من قال «لقيت رجلاً»، و«ابتعت فرساً» لا يحسن استفهامه عن مراده لاختصاص اللفظ، ولو قال «رأيت عيناً» و«شاهدت شيئاً» لحسن الاستفهام للاحتمال، ومن دفع حسن الاستفهام في الألفاظ التي ذكرناها كان دافعاً لمعلوم ودفع حسن الاستفهام في كل لفظ مشترك.

و ليس لأحد أن يدّعي أن وجه حسن الاستفهام [لتجويز أن يكون

---

(١) الزيادة من م.

المخاطب أراد المجاز، وذلك أن صحة هذه العلة تقتضي حسن الاستفهام](١) في كل خطاب، لأنه [مامن](٢) لفظ من ألفاظ العربية إلا ويمكن فيه المجاز، وقد علمنا قبح الاستفهام في مواضع كثيرة، فعلم أن العلة ماذكرناه.

و بعد، فان المخاطب اذا كان حكيماً وعدل عن الحقيقة في خطابه الى المجاز فلابدّ من أن يدل من يخاطبه على ذلك، فلا معنى لاستفهامه مع فقد دلالة المجاز.

فان عارضوا بحسن استفهام من قال «ضربت أبي» لأنه يحسن أن يقال له «أباك» ويحسن استفهام من قال «صمت شهراً» و«دفعتُ الى فلان عشرة»، لأنه يحسن أن يقال [له](٣) أصمت شهراً كاملاً أو ناقصاً، وكذلك في العشرة.

فالجواب: أن الاستفهام انما هوطلب الفهم والمعرفة، ولا يحسن على هذا الوجه إلا مع اشتراك في اللفظ واحتماله، وقول القائل «أباك» ليس باستفهام، وإنما هو استعظام واستكبار. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول له مصرّحاً أضربتَ اباك أم لم تضربه، كما يحسن أن يصرّح مع سمع قول القائل «ضربت غلماني»، فيقول أضربت جميعهم أم بعضهم.

فأما لفظ «شهر» فانه يقع حقيقة على ثلاثين يوماً وعلى تسعة وعشرين يوماً، فكل أحد من أهل اللغة يسمي الشهر الناقص شهراً كما يسمي الكامل بذلك، والقول في العشرة كالقول في الشهر.

و قد تعلق من قال بالعموم: بأن القائل اذا قال «من دخل داري أكرمته» يحسن استثناء كل عاقل من هذا الكلام، وانما يخرج الاستثناء من الجمل مالولاه لوجب دخوله فيها، بدلالة قبح استثناء البهائم من هذا اللفظ لما

---

(١) الزيادة من م. (٢) الزيادة منا لاستقامة الكلام. (٣) الزيادة من م.

لم يجب دخوله تحته، واذا وجب دخول جميع العقلاء تحت لفظة «من» فهي مستغرقة.

فيقال لهم: نحن نخالف فيما حكمتم به في الاستثناء، ونقول: إنه يخرج من الكلام مالولاه لصحّ دخوله في الكلام، وانما جاز استثناء كل عاقل لصحة دخوله تحت لفظة «من» لا لوجوب دخوله، وانما لم يحسن استثناء البهائم لأنه لا يصحّ دخولها تحت هذا اللفظ، فاذا قالوا من العشرة الواحد أو الاثنين، اذا كان انما يحسن لوجوب دخول ما استثنى في الجملة لولا الاستثناء، فكذلك كل استثناء لأنه لا يختلف باختلاف مواضعه.

قلنا: قد سوّى قوم من أصحابنا بين الأمرين، وقالوا: إن الاستثناء من الأعداد يخرج مالولاه لصحّ دخوله أيضاً ولم يجب.

و بعد، فاذا سلّمنا التفرقة بين الأمرين جاز [فيه](١) أن نقول: من شأن الاستثناء أن يخرج مالولاه لصحّ دخوله، وهذا واجب في كل استثناء، والاستثناء من الأعداد وان وجب دخول المستثنى في الجملة، لو لا الاستثناء فلن يجب ذلك إلا بعد صحته. فلابدّ من اعتبار الصحة، وان كان في بعض المواضع قد يريد الصحة حتى تبلغ الوجوب.

فان قيل: هذا يقتضي دخول الاستثناء في النكرات.

قلنا: قد يستثنى من النكرة المعرفة، وهذا حسنٌ بلا خلاف، لأنهم يقولون «اضرب رجالاً إلا زيداً»، فأمّا استثناء النكرة من النكرات فقد يحسن اذا خصّصتَه أو وصفته، فتقول «جاءني قوم إلا رجلاً ظريفاً أو عاقلاً»، وانما لم يحسن بغير تخصيص ولا وصف(٢) لبطلان الفائدة.

و انما يبطل مذهبهم في الاستثناء: أنه لا شبهة في حُسن قول القائل لغيره

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «ولا لوصف».

«ألْقِ جماعة من العلماء واقتل فرقة من المشركين»، وانه يحسن استثناء كل عالم وكل كافر من هذا الكلام، ولم يدل ذلك على أن قولنا «فرقة» و«جماعة» من الألفاظ المستغرقة على سبيل الوجوب بل على سبيل الصلاح.

و يلزَم أبا هاشم خاصةً على مذهبه في أن ألفاظ الجموع والجنس لا تستغرق، أن يقال له: قد يحسن استثناء كل واحد من ألفاظ الجنس والجموع، ولم يدل ذلك عندك على الاستغراق، فما المانع من أن يكون لفظة «من» بهذه المثابة.

طريقة اخرى لهم:

و قد استدلوا بأن القائل اذا قال مستفهماً لغيره «من عندك » صلح أن يجيب بذكر آحاد العقلاء وجماعاتهم، ولا يصح أن يجيبه بذكر البهائم، فلولا استغراق(١) لفظة «مَن» للعقلاء لجاز أن يكون الجواب عنها في بعض الأحوال بذكر بعض العقلاء يجري مجرى الجواب بذكر بهيمة.

و أكّدوا هذه الطريقة: بأن أهل العربية عدلوا عن لفظ الاستفهام في كل شخص بعينه الى هذه اللفظة، فوجب أن تحل هذه اللفظة محل الاستفهام عن كل عاقل باسمه.

فيقال لهم: قد بنيتم كلامكم على دعوى لا نسلمها، فمن أين قلتم: إن من أطلق الاستفهام بلفظة «مَن» ولم يعلم من قصده العموم والاستغراق من غير مجرد اللفظ أنه [يحسن اجابته بذكر كل عاقل، وما أنكرتم أن جوابه بذكر كل عاقل لا يحسن إلا بعد أن](٢) يفهم من قصده الاستغراق من غير مجرد اللفظ.

---

(١) في النسختين «الاستغراق».

(٢) الزيادة من م.

يبيّن ما ذكرناه: أنه يحسن ممن استفهم فقيل له «ماتملك» و«من جاءك»، بأن يقول من المال أو من الفرس، أو من العبيد أو من الإماء، وفي جواب «من جاءك» من النساء أو من الرجال، ولولا اشتراك اللفظ واحتماله(١) لم يجز ماذكرناه، وليس يجزي ذكر بعض العقلاء، ويصح أن يستعمل في جميعهم حقيقة، وليس كذلك حكم البهيمة.

فأما عدولهم عن ألفاظ الاستفهام الى لفظة «مَن» فلفائدة معقولة، لأن الاستفهام بذكر كل شخص بعينه يتعذر أو يطول ويبعد، وليس في جميع الألفاظ مايصح أن يقصد به الى الاستخبار عن جميع العقلاء مفترقين ومجتمعين إلا لفظة «من»، وهذه مزية بينة لها.

على أنه لو ثبت بهذه الطريقة العموم لم يكن نافعاً لهم في المقصود(٢) من الكلام في عموم الوعيد، لأن الاستفهام لا يحسن دخوله في خطابه تعالى على وجه من الوجوه.

و ليس لهم أن يقولوا: متى ثبت عموم هذه اللفظة في الاستفهام ثبت عمومها في الشرط. لأن ذلك دعوى بغير حجة، وقد أوجبوا عموم «مَن» اذا كانت نكرة في الشرط والجزاء، ولم يوجبوا عمومها اذا كانت معرفة، فألّا كانت عامةً في الاستفهام دون سائر المواضع.

و أما الطريقة الثانية في الكلام على الايات التي تعلقوا بها فبينة، لأنا نعارضهم بقوله تعالى «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء»(٣)، وبقوله تعالى «وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم»(٤)، وبقوله تعالى «ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن

---

(١) في هـ «واحتمله».

(٢) في هـ «والمقصود».

(٣) سورة النساء: ٤٨.

(٤) سورة الرعد: ٦.

الله يغفر الذنوب جميعاً»(١).

و بيان وجه الآية الاولى: أنه تعالىٰ لم ينفِ غفران الشرك على كل الوجوه، بل نفى أن يغفر تفضلاً، فكأنه تعالى قال: إن الله تعالىٰ لا يغفر أن يشرك به تفضلاً بل استحقاقاً. فيجب المراد بقوله تعالىٰ «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» أن يغفر بغير استحقاق وعلى جهة التفضل، لأن موضوع هذا الكلام الذي يدخله النفي والاثبات وينضم اليه الأعلى والأدون أن يخالف الثاني الأول.

ألا ترى لا يحسن أن يقول القائل: أنا لا أمضي الى الأمير إلا أن يدعوني وأمضي الى من دونه اذا دعاني، وانما يحسن أن يقول: وأمضي الى من دونه وان لم يدعني. وكذلك لا يجوز أن يقول: أنا لا أتفضل بالكثير وأتفضل باليسير. وهذا وجه، ومن خالف فيه فهو مكابرة.

و يمكن أن يعارضوا بهذه الآية على وجه آخر، وهو أن لفظة «ما» يجبُ عمومها عند من ذهب الى العموم لكل مالا يعقل، واذا أخبر تعالى أنه يغفر مادون الشرك، عمّ ذلك الكبير والصغير، وما وقعت منه توبة ومالم يقع منه توبة، لأجل عموم ظاهر آياتهم. لأنا نعكس ذلك ونقول: بل خصّصوا ظاهر تلك الآيات لعموم ظاهر هذه الآيات.

فان تعلقوا باشتراط المشية بقوله تعالى «لمن يشاء» [يقتضي](٢) الاجمال.

قلنا لهم: ما دخلت المشية فيما تناوله اللفظ العام، لأنها دخلت فيمن يغفر له لا فيما يغفره.

و يمكن أن يعارضوا في هذه الآية بوجه آخر، وهو: أن الله تعالىٰ علق

---

(١) سورة الزمر: ٥٣. (٢) الزيادة من م.

الغفران بالمشية، والظاهر من تعليقه بها أنه تفضل غير واجب، لأن الواجب لا تعلق بالمشية، لأن أحداً لا يقول: أنا أفعل الواجب إن شئت، وأنا أشكر(١) النعمة إن اخترت(٢).

و أمّا بيان وجه المعارضة بالآية الثانية فهو: أنه تعالى خبّر بأنه يغفر للناس على ظلمهم، وذلك اشارة الى الحال التي يكونون فيها ظالمين، ويجري مجرى قول القائل لقيت فلاناً على اكله وأوده على عذره.

و ليس لهم أن يشترطوا في هذه الآية التوبة، لأنه عدول عن الظاهر، ومطرق(٣) لمن يشترط في ظواهر آياتهم.

و أما وجه المعارضة بالآية الثالثة فهو: أنه تعالى أخبر(٤) أن يغفر الذنوب جميعاً، وظاهرذلك يقتضي غفرانها بغير اشتراط توبة ولا غيرها، ولو لا أن الكفر أخرجه من هذا الظاهر(٥) دليل لكان متناولاً له، وقوله تعالى عقيب هذه الآية «وأنيبوا الى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب»(٦) لا يقتضي اشتراط ظاهر الآية الاولى مع اطلاقه، فان عطف المشروط على المطلق والخصوص على العموم جائز.

فأما الطريقة الثالثة التي وعدنا بذكرها في الكلام على الآيات التي اعتمدوها فهي، أن نقول لهم:

أنتم تشترطون في عموم آيات الوعيد التوبة وزيادة الثواب، وانما اشترطتموها لأنهما يؤثران في استحقاق العقاب، ومعلوم أن العفو اذا وقع أسقط العقاب كاسقاط التوبة وزيادة الثواب له، فقد شارك العفو الشرطين اللذين ذكرتموهما في معناهما، فألاشرطتموه كما شرطتم مايجري مجراه.

---

(١) في النسختين «ان أشكر».
(٢) في هـ «ان أخرت».
(٣) كذا في النسختين.
(٤) في النسختين «أنه تعالى أنه أخبر».
(٥) في النسختين «من هذه».
(٦) سورة الزمر: ٥٤.

فاذا قالوا: الفرق بين الأمرين أن العقل يقتضي سقوط العقاب بالتوبة وزيادة الثواب، وليس في العقل أن العفو قد يقع لا محالة.

قلنا: هذه مغالطة، وذلك أن العقل كما يقتضي سقوط العقاب عند التوبة وزيادة الثواب فكذلك يقتضي سقوطه عند وقوع العفو، وكما يجوّز العقل أن يعفو مالك العقاب وأن لا يعفو، فكذلك يجوّز أن يقع توبة أو يزيد ثواب كما يجوّز أن لا يكون ذلك، فيجب أن يقابلوا بين الوقوع والوقوع في الأمرين وبين الحال قبل الوقوع، فانكم تجدون شرطنا مساوياً لشرطيكم.

فان كان على ما تزعمون ظاهر عموم الوعيد يقتضي أنه تعالى لا يختار العفو، فظاهر ذلك أيضاً يقتضي أن أحداً لا يختار التوبة، ولا ما يزيد(١) ثوابه على عقاب فاعله(٢)، لأنكم انما تنفون بالظاهر اختياره العفو ليسلم وقوع العقاب بمستحقه، وهذا بعينه قائم في التوبة وزيادة الثواب، فألا كانت الظواهر مؤمّنة من عقابه.

فان قالوا: لا فائدة في قوله تعالى: من لم يتب ولم يزد ثوابه عقابه ولم أعف عنه فاني أُعاقبه. فان ذلك معلوم والضرورة تدعو اليه، فان كل من لم يسقط عقابه بشيء من مُسْقطات العقاب لابدّ من أن يكون معاقباً.

قلنا: قد يمكن في مستحق العقاب منزلة ثالثة بين أن يستوفي عقابه وبين أن يسقط عقابه، لأنه غير ممتنع أن يبقى العقاب في جنبه مستحقاً فلا يسقط ولا يستوفى، واذا كان العقل مجوّزاً ذلك جازأن نستفيد بآيات الوعيد وقوع العقاب بمن لم يسقط عنه.

على أنا اذا سلمنا لكم تبرعاً عدم الفائدة من ذلك فالفائدة انما تعدم مع استيفاء الشرائط الثلاث، وأيّ واحدة ألفيناها أدخل الكلام في الفائدة، فلم

(١) في هـ «وما لا يزيد».

(٢) في النسختين «على عقابه فاعله».

جعلتم مايلغى هو العفو دون التوبة وزيادة الثواب ؟

فان قالوا: قد بنيتم طريقتكم هذه على صحة اسقاط العقاب، وليس يخلو اسقاطه من أن يقع قبل المعصية أو في حالها أو بعدها، ولا يجوز أن يكون واقعاً قبلها ولا في حالها، لأن الاسقاط تصرف في الحق وفي مقابلته الاستيفاء، فكما لا يحسن الاستيفاء قبل المعصية ولا في حالها، لا يجوز الاسقاط. وان كان الاسقاط بعد المعصية فقد علمنا أنه لا أحد من المكلفين إلا وهومقطوع اذا سرق وأصرّ على وجه الجزاء والنكال، وكذلك كل زان مصرّ يحدّ على سبيل العقوبة، فلو جاز العفو لقدح فيما تقرر من الاجماع.

قلنا: أما اسقاط الحق قبل ثبوته فغير جائز، غير أنه يمكن أن يقال إنه مانع من ثبوت الحق مستقبلاً، ويجري مجرى قول القائل لغيره «كل حق أستحقه مستقبلاً عَليك فقد وهبته لك». ولا معنى للمضايقة في هذا القسم، وانما الكلام كله معهم في اسقاط العقاب بعد وقوع المعصية.

و الذي ادّعوه من الاجماع في قطع السراق وجلد الزناة فيه من المرجئة كل الخلاف، لأنهم لا يقطعون نكالاً ولا يجلدون عقوبة إلا مَن علموا استحقاقه للعقاب، وان العفو ما أسقطه عنهم، ويَجرون قطعه من غير علم بسقوط العقاب عنه بالعفو مجرى قطعه مع تجويز كونه تائباً. ولا خلاف بيننا وبينهم في أن المشهود عليه بالسرقة أو الزنا والمقرّبها لا يحدّان على وجه العقوبة والاستحقاق، لأنا لا نأمن أن يكون الباطن بخلاف الظاهر.

فان قالوا: قولكم يؤدي الى تعذر قطع سارق على سبيل العقوبة، لتعذر الشرط الذي راعيتموه.

قلنا: لو لم يكن معرفة ذلك على ما ادعيتم لم تخرج آية القطع من أن تكون مفيدة، لأنها انما تدل على استحقاق العقوبة فيمن كان على الصفة المخصوصة، ولا يقدح في ذلك فقد طريق لنا الى العلم بالشرائط.

على أن الشروط التي يعتبرها مخالفنا في قطع السارق على سبيل النكال والعقوبة تكاد تكون متعذرة، لأنهم يشترطون علم الامام بكون السارق سارقاً لما يملكه المسروق منه وتناوله له من حرز وقيمته بالغة القدر الذي يجب فيه القطع، ويعلمه في حال التناول كامل العقل قد وقعت عنه الشبهات مصرّاً غير تائب. ومعلوم الاحاطة بهذه الشروط كلها، فان ادعي فيه الامكان تقديراً قدرنا مثل ذلك في العفو، لأنه غير ممتنع فرضاً وتقديراً أن يجعل الله تعالى للامام علامة يميز بها بين من عفي عنه وبين من لم يعف عنه.

على أن امتثال آيات الحدود ممكن على كل حال في الكفار، لأنا نأمن فيهم ثبوت مايقتضي اسقاط العقاب.

و ربما استدل المخالف في ارتفاع العفو عن مستحقي العقاب بأن يقول: لو عفا الله عنهم لم تخل حالهم بعد العفو من امور: إما أن يدخلهم الجنة، أو النار، أو لا يدخلهم جنةً ولا ناراً. فان أدخلهم الجنة لم يخل من أن يكونوا فيها مثابين أو غير مثابين، وان أدخلهم النار فاما أن يكونوا معاقبين أو غير معاقبين. وكونهم في غير جنة ولا نار إما بأن افنوا أو اميتوا، أو بأن يكونوا أحياء في دار اخرىٰ.

يمنع الاجماع منه، لأن الأُمة مجتمعة على أنّ كل مكلف لا منزلة له في الآخرة بين الجنة والنار، والاجماع أيضاً يمنع من أن يدخلوا الجنة ولا يثابوا فيها، ويدفع أيضاً أن يكونوا في النار غير معاقبين أو معاقبين، وان كان العقل يمنع من عقابهم بعد اسقاطه، فلم يبق إلا أن يَدْخلوا الجنة مثابين. ولا ثواب لهم يستحقونه، لأن عقاب معاصيهم قد أحبط ثوابهم والتفضل بالثواب قبيح. فوجب القطع على بطلان العفو، لأن تجويزه يؤدي الى علم فساده.

و الجواب عن هذه الشبهة: أنها إن بنيت على أن الثواب ينحبط بالعقاب، وقد دلّلنا فيما تقدم من هذا الكتاب على بطلان التحابط.

والصحيح في هذا الموضع أنّ الله تعالى اذا عفا عن فسّاق أهل الصلاة فسقط عقابهم أدخلهم الجنة وأثابهم بما يستحقونه على ايمانهم وطاعاتهم.

فان قيل: مع نفيكم التحابط كيف قولكم فيمن كفر بعد ايمان أو آمن بعد كفر؟

قلنا: نجوّز أن يتلو الايمان الكفر، ولا نجوّز أن يكفر المؤمن جملة. وفي المرجئة من جوز أن يكفر، لكنه لابدّ بعد ذلك من أن يؤمن ويوافي بايمانه. والصحيح الأول.

و اذا وقع الايمان بعد الكفر فان الله تعالى يغفر عقاب الكفر تفضلاً، ولو شاء يؤاخذ به، لكن السمع منع [من](١) ذلك.

و انما قلنا إن المؤمن لابدّ من أن يوافي بايمانه، أن الاجماع واقع على أن الايمان يستحق به الثواب الدائم، فلو جاز أن يكفر المؤمن كفراً يوافى به لا استحق فاعله الثواب والعقاب الدائمين، لاجماعهم أيضاً على أن الكفر الموافى به يستحق عليه العقاب الدائم، والاجماع يمنع من استحقاق الأمرين على سبيل الدوام.

و أيضاً فان التحابط اذا بطل واجتمع الاستحقاقان الدائمان فلابدّ اذا فعل المستحق منهما من أن يتلو الثوابُ العقابَ والعقابُ الثوابَ، واجتمعت الأُمة على أن الثواب في الآخرة لا يقطع ولا يتخلله عقابٌ.

فاذا قيل: كيف تدّعون الاجماع في دوام المستحق من الثواب على الايمان، وفي الناس من يقول إنه لا يستحق على الله تعالى شيء، وفيهم من يشترط في استحقاق الثواب بالايمان الموافاة كماشرطتم ذلك في الكفر.

قلنا: أما من نفى أن يستحق على الله تعالى شيء من الجبرة، أو من نفى استحقاق الثواب من جهة العدول من البغداديين، فهم معنا مجمعون على أن

---

(١) الزيادة من م.

الثواب اذا لم يحبطه فاعله، فلابدّ من أن يفعل به ويوصل اليه، فلو جعلنا مكان قولنا إنه يستحق الثواب أنه لابدّ من أن يفعل به الثواب الدائم متى لم يحبطه زالت الشبهة.

على أن البغداديين يعترفون بالاستحقاق، وانما يضيفونه الى الحكمة والجود، فما خالفوا في أصل الاستحقاق، والمجبرة تنفي الاستحقاق لكل شيء من الأفعال على كل وجه. فاذا قلنا أجمع كل من أثبت استحقاقاً بالأفعال على كذا خرجت المجبرة منه.

و أما من شرط في استحقاق الثواب بالايمان الموافاة. فقوله باطل، لأن وجوه الأفعال وشروطها التي منها يستحق بها مايستحق لا يجوز أن تكون منفصلة منها، ومتأخرة عن وقت حدوثها. والموافاة منفصل عن وقت حدوث الايمان، فكيف يكون شرطاً أو وجهاً في استحقاق الثواب به.

ولا يلزمنا ذلك اذا فرقنا بين الكفر الموافى به وما لا يوافى به في دوام المستحق عليه من العقاب، لأنا ما جعلنا الموافاة شرطاً ولا وجهاً في الاستحقاق ولا في دوامه، بل جعلناها دلالة لنا وأمارة على صفة المستحق، واذا لم يواف بكفره دلّنا ذلك على أنّ كفره وقع في حال حدوثه على وجه يقتضي ذلك، والذي يوافى به من الكفر نقطع على أنّه وقع للأصل على وجه يقتضي دوام عقابه، فالموافاة دلالة عندنا وليست وجهاً ولا شرطاً في الاستحقاق، والدلالة لاتجعل المدلول على ماهو عليه.

فاذا قيل لنا: فبأيّ شيء يفسد قول من جعل الموافاة بالايمان دلالة على وقوعه في حال حدوثه على وجه يوجب دوام ثوابه، وأن الموافاة اذا لم تحصل دل عدمها على أن الايمان وقع(١) في ابتداء حدوثه مستحقاً به الثواب

(١) في هـ «على أن الايات دفع».

المنقطع.

قلنا: يمنع من ذلك الاجماع، لأنه لا أحد يقول بذلك من الأُمة كلها. ومن شرط الموافاة في استحقاق الثواب بالايمان جعلها وجهاً لاستحقاقه وجهة، وجعل ابتداء الاستحقاق عندها ولا يجعلها دلالة وكاشفة، فكان كل من ذهب الى أن مايقتضي استحقاق الثواب بالايمان تابع لحال حدوثه وغير منتظر، يذهب الى أن كل ايمان يستحق به في حال حدوثه الثواب الدائم.

فاذا قيل: بأيّ شيء فصلتم بين الكفر الموافى به والذي لا يوافى به في دوام العقاب؟

قلنا: بالاجماع، لأنا قد بيّنا أن دوام العقاب أو انقطاعه لا يُعلم عقلاً، وانما يعلم بالسمع، وقداجتمعت الأُمة على أن عقاب الكفر الذي يوافى به دائم فقطعنا عليه وما لا يوافى به الاجماع على دوامه ولا انقطاعه، وانما يرجع [في] ذلك (١) الى الدليل، ولو كان عقاب الكفر الذي لا يوافى به دائماً لكان قد اجتمع للمكلف الواحد استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام، وقد بيّنا فساد ذلك.

و انما رجّحنا القول بأن المؤمن لا يكفر على القول بجواز كفره(٢) من غير أن يوافى به، من أجل أن الكفر يستحق به الاستحقاق والذم واللعن، فلو جامع الايمان مع بطلان التحابط لوجب أن يكون المرتدون يستحقون منا المدح والتعظيم على ماتقدم من ايمانهم، وان استحقوا الاستخفاف واللعن على كفرهم. واجتمعت الأُمة على أن كل مظهر لكفر وردّة فانه لا يستحق شيئاً من التعظيم والثواب، وذلك معلوم من دينه صلّى الله عليه وآله ضرورةً.

فاذا قيل لنا: فقد نرى كثيراً ممن كان مؤمناً يكفر، وربما بقي من الكفر

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في النسختين «لجواز كفره».

الى حال موته، وقد قال الله تعالى «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً»(١).

قلنا: ليس كل من أظهر الايمان يكون مؤمناً على الحقيقة، واذا وجدنا مظهراً للكفر بعد اظهار الايمان قطعنا على أن ما أظهر من الايمان لم يكن في الباطن وعندالله تعالى عليه.

فأما المراد بالآية فانما سمّى من أظهر الايمان مؤمناً على العرف، كما قال الله تعالى «فان علمتموهن مؤمنات»(٢)، وكما قال الله عزّوجلّ «فتحرير رقبةٍ مؤمنةٍ»(٣)، ولا شبهة في أنه تعالى أراد اظهار الايمان.

فصل

(في الكلام في أحكام [أهل](٤) الآخرة)

اعلم أن سقوط التكليف عن جميع أهل الآخرة واجبٌ، أما أهل الثواب فلأنه يجب أن يكون خالصاً من المشاق وجب سقوط تكليفهم، وأما المعاقب فلو كان مكلفاً لجاز وقوع التوبة منه وسقوط العقاب بها.

ولو اعتمد في سقوط التكليف عن أهل الآخرة عن أن الاجماع مانع من تجويز استحقاق الثواب هناك أو عقاب لكان واضحاً، وقوله تعالى «كلوا واشربوا»(٥) لأهل الجنة ليس بأمر على الحقيقة وان كانت له صورته.

وعند أبي علي وأبي هاشم أنه أمر لكنه زائد في سرور أهل الجنة اذا علموا ان الله تعالى أراد منهم الأكل وأمرهم به، ويكون الأمر تكليفاً اذا انضمت اليه المشقة.

---

(١) سورة آل عمران: ٩٠

(٢) سورة الممتحنة: ١٠

(٣) سورة النساء: ٩٢

(٤) الزيادة من م.

(٥) سورة البقرة: ٦٠.

فاذا قيل: فأهل الجنة يشكرون الله تعالى على نعمه.

قلنا: الشكر بالقلب يرجع الى الاعتقادات، والله‌تعالى يفعل فيهم المعارف كلها، فلا وجوب عليهم. وأما الشكر باللسان فيجوز أن يكون لهم فيه لذة، فيكون غير منافٍ للثواب.

و مما يجب عليه: أن معارف أهل الآخرة ضرورية، وهم ملجأون الىٰ أن لاٰ يفعلوا القبيح.

و الذي يدلّ على أنهم يعرفون الله تعالىٰ ـقبل أن نبيّن كيفية هذه المعرفةـ أن المثاب لابد أن يعلم وصول الثواب اليه على الوجه الذي استحقه، وقد علمنا أن العلم بما ذكرناه لا يصحّ إلا مع كمال العقل والمعرفة بالله تعالى وحكمته، ليعلم أن مافعله به هو الذي استحقه. والقول في المعاقب مثله في المثاب.

و أيضاً فان من شرط الثواب أن يصل الى مستحقه مع الاعظام والاكرام من فاعل الثواب، لأن الاعظام من غير فاعل الثواب لاٰ يؤثر فيه، والاعظام لاٰ يعلم إلا مع القصد الى التعظيم، ولاٰ يجوز أن يعلموا قصده ولاٰ يعلموه. وكذلك القول في العقاب ووصوله على سبيل الاستخفاف والاهانة، ووجوب معرفة القصد من فاعله.

و أيضاً فان الثواب يجب وصوله الى المثاب الىٰ أبلغ وجوه الانتفاع، وهذا يقتضي أن يكون المثابُ كاملَ العقل. واذا فعل به الثواب ولم يعلم أنه هو الذي استحقه عرّض بذلك الاعتقاد الجهل، لأن الأصل في النفع أنه تفضل. وكذلك أهل النار متى لم يعرفوا ربهم وأنه قد أوصل اليهم الآلام على سبيل الاستخفاف(١) كانوا معرّضين لاعتقاد كونها ظلماً، وهو جَهْل.

---

(١) في هـ «الاختلاف».

و يقدح في هذا الوجه خاصةً: أن العاقل يعلم بعقله قبح الاقدام على ما لا يأمن كونه جهلاً، واذا لم يعلموا جهة وقوع الثواب أو العقاب بهم وجب أن يتوقفوا عن الاعتقاد فيشكوا.

و اذا وجب في أهل الآخرة أن يكونوا عارفين بالله تعالى فلا يخلو معرفتهم من أن يكون من فعل الله تعالى فيهم أو من فعلهم، فان كانت من فعلهم لم يخل من أن تكون واقعة عن نظر مختار أو ملجأ الى فعله، أو عن تذكر نظر، أو بأن يلجأ الفاعل الى نفس المعرفة من تقدّم نظر. واذا أبطلنا ماعدا المعرفة الضرورية ثبت ما أردناه.

و لا يجوز أن تكون واقعة عن نظر مبتدأ، لأن ذلك تكليف وهو مشقة، وقد بيّنا سقوط التكليف عنهم.

و ليس لهم أن يقولوا: إن الشبهات لا تعرض في دار الآخرة بمعاينة تلك الايات والأحوال، لأن ذلك كله لا يمنع من تطرق الشبهة، وأن تكون المعرفة مكتسبة. كما لا يمنع معاينة المعجزات وظهور خرق العادات في الدنيا من اكتساب المعرفة وتطرق الشبهة، وان قلّت أو كثرت.

و لا يجوز أن يكون الالجاء الى المعرفة، لأن الالجاء الى أفعال القلوب التي تخفى عن غير الله تعالى، لا يجوز أن يكون إلا من الله تعالى. واذا وجب أن يكون الملجأ الى العلم عارفاً بالله تعالى، فقد استغنى بتقدم المعرفة حق الالجاء اليها.

و قد قيل: إنما يلجأ الى العلم، بأن يعلم أنه متى حاول اعتقاد غيره منع منه فقد أمر على الاعتقاد الذي وصفنا حاله، لا يكون له الاعتقاد علماً، لأنه ليس من الوجوه المذكورة(١) التي يكون لها الاعتقاد علماً كالنظر وتذكر

---

(١) في النسختين «من وجوه المذكورة».

الدليل وغيرهما. واذا بطلت الأقسام التي قسمناها(١) وجب كون معارفهم ضرورية.

و اعلم أن أهل الآخرة أن يكونوا مضطرين الىٰ أفعالهم ـعلى ما ذهب اليه أبوالهذيل، لأن الاضطرار في الأفعال ينقص من لذتها ـ فالتخيير فيها أبلغ في اللذة والسرور، لأن الله تعالىٰ إنما رغّب في وصول الثواب الينا في الآخرة على الوجه المأول المعروف في الدنيا، وانما يكون ذلك على وجه التخيير.

و هذا الوجه وان لم يستمر في أهل النار ولا في جمع أهل الموقف، فبالاجماع نعلم تساوي الجميع في هذا الحكم، لأن الناس بين قائلين: فقائل ذهب الى الضرورة ويعمّ بها [على](٢) جميع أهل الآخرة، والآخر يذهب الى الاختيار فيعمّهم به أيضاً.

و اذا تأملت القرآن وجدته(٣) دالاً على أن أهل الآخرة متخيرون لأفعالهم، لأنه تعالىٰ أضاف اليهم الأفعال، فقال تعالى «يأكلون» و«يشربون» و«يفعلون»، وذلك يقتضي أنها أفعال لهم لا ضرورة فيه، وقوله تعالى «وفاكهة مما يتخيرون»(٤) صريح في أنهم مختارون.

و اذا ثبت أنهم غير مضطرين الى أفعالهم ولم يجز أن يكلّفوا ترك القبيح لماتقدم ذكره، فلابدّ اذا علمنا أن القبيح لا يقع منهم من أن يكونوا ملجئين الى أن لا يفعلوا، وانما يكونوا ملجئين بأن يُعلمهم الله تعالى أنهم متى حاولوا القبيح منعوا منه. وقد ثبت في الشاهد أن الالجاء يقع بهذا الوجه مع غلبة الظن وتظاهر الأمارات، فبأن يقع مع العلم أولىٰ.

و يمكن أن يلجأ بوجه آخر، وهو: أن يعلمهم استغناءهم عن القبيح

---

(١) في النسختين «قسماها».

(٢) الزيادة من م.

(٣) في النسختين «وجدت».

(٤) سورة الواقعة: ٢٠.

بالحسن المطابق لأغراضهم وشهواتهم مع ما في القبيح من المضرة، فيكونوا ملجئين الى أن لا يفعلوه. ويخالف حالهم في ذلك حال القديم تعالىٰ اذا لم يفعل [القبيح](١) لقبحه، لأن المنافع والمضار لا يجوزان عليه تعالى، فالالجاء فيه غير متصوَّر.

و ليس يجب اذا كانوا متصوِّرين للمضرة في القبح أن يكونوا في الحال مغمومين وعلى مضرة، لأن تصوّر المضرة في المستقبل لا يوجب في الحال، لا سيّما اذا كان الوصول اليها مأموناً. والوجه الأول كأنه أبين وأوضح.

فصل

(في عذاب القبر)

اعلم أن من الناس من أحال عذاب القبر، و فيهم من أجازه لكنه ذهب الى قبحه. والصحيح أنه جائز غير محال(٢) ولا وجه فيه للقبح.

فأما الدلالة على صحته و رفع استحالته: فمن حيث ان الميّت اذا أُعيد حيّاً صحّ أن يعاقب كما صحّ ذلك فيه قبل الموت، ولعل من أحاله ظن أنه يعاقب وهو ميّت.

و أما ضيق القبر عن العقاب فانه يجوز أن يوسّع حتى يمكن المعاقبة. على أن المتولي من الملائكة للمعاقبة لا يحتاج الى سعة موضع للطافته، ولا وجه للإحالة.

و اذا كان العقاب مستحقاً جاز تقديم بعضه في أحوال الدنيا كما نقوله في الحدود، ولا يجب أن يكون قبيحاً لكونه عبثاً لا يمتنع أن يكون مصلحة لمن يتولاه من الملائكة، ويجوز أن يكون مصلحة لنا في حال التكليف اذا علمنا

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «بين محال».

أن ذلك يقع في القبر، ونكون معه أقرب الى الامتناع من القبيح.

فاذا قيل: لا حال(١) نبشنا فيها الميت إلا ونجده على حاله.

قلنا: ليس لعذاب القبر وقت مخصوص، فليس يمتنع أن لا يوافق حال ظهور الميت لنا في النبش حال تعذيبه، وتتقدم احدى الحالتين على الاخرى وتتأخر.

فاذاً لو قيل: لو عذب في القبر لوجب أن يكون عاقلاً(٢) قادراً على الكلام فيجب أن يسمع كلامه.

قلنا: أما كمال العقل فيجب مع العقاب على مابيناه، ويجوز أن لا يقدر على كلامٍ يُسمع، واما بارتفاع القدرة أو بحصول حائل عن سماعه.

و أما الطريق باثبات عذاب القبر بعد أن بينا جوازه وصحّته فهو الاجماع، لأن الأُمة لا تختلف فيه، ومن خالف فيه من ضرار بن عمرو ومن وافقه شاذ، قد تقدمه الاجماع وتأخر عنه.

و أما الاستدلال على ذلك بقوله تعالى «ربنا أمتّنا اثنتين وأحييتنا اثنتين»(٣) فيفسد بأن بعض الامامية يقول برجعة بعض الأموات الى الدنيا، فيثبتون موتتين ليس منهما الموتة في القبر بعد الحياة منه.

فاذا قيل لهم: فيلزمكم على الرجعة أن يكون الموتات ثلاثاً، قالوا: ليس يجب الرجعة في كل ميت، ويجوز أن تكون الآية الواردة بتثنية الموتتين خبراً عمن لم يعد الى دار الدنيا.

و بعد، فأما الخبر بوقوع الموتتين يمنع من أن يكون الموتة واحدة، ولا يمنع من الزيادة الى الاثنين. ألا ترى أن قوله تعالى «وأحييتنا اثنتين» لم يمنع من حياة ثالثة، ومن أثبت عذاب القبر لابدّ له من أن يقول إن الاحياء ثلاث

---

(١) كذا في النسختين. (٢) في هـ «عالماً». (٣) سورة غافر: ١١.

مراتٍ: مرةً في أحوال التكليف، وثانية لعذاب القبر، وثالثة للنشور والبقاء الدائم.

فما يلزم الامامية من تثليث الموتة(١) يلزم مخالفيهم في تثنية الاحياء.

و تسمية الملكين بمنكر ونكير جائز، لأن الأسماء ألقاب، وليس بجارية مجرى الاشتقاق، وهذا كما لقبت العرب وسميت بظالم وكلب وسرّاق وماجرىٰ هذا المجرى. وقد قيل إن منكراً ونكيراً مشتقان من استنكار المعاقب لفعلهما ونفاره عنه.

فصل

(فيما يقع في أحوال الموقف من محاسبةٍ)
(و ذكر الميزان والصراط وشهادة الجوارح)

اعلم أن الله تعالى وان كان عالماً بجميع المعلومات وغير مستفيد بالمسائلة والمواقفة علماً. فليس يمتنع أن يكون في ذلك أغراض وفوائد يفعل لأجلها، لأن بالمحاسبة والمسائلة وشهادة الجوارح تنكشف حال أهل الجنة وحال أهل النار، ويتميز كل فريق من صاحبه، فيُسرّ بذلك أهل الجنة والثواب، ويشتد اليه سكونهم وبه انتفاعهم، ويغتمّ به أهل العقاب ويعظم لأجله انزعاجهم وقَلَقهم بانتظار وقوع العقاب بهم. وغير ممتنع أن يكون في العلم بذلك والتوقع له في أحوال التكليف زجر عن القبيح، وبعث في فعل الواجب.

و قد نطق القرآن بالمحاسبة، واجتمعت الأُمة على وقوعها، فلا وجه للشك فيها، وكذلك نشر الصحف، وشهادة الجوارح.

غير أن المسألة وان كانت عامة فانها مترتبة، فتكون للمؤمنين سهلة خفيفة

---

(١) في النسختين «تثبت الموتة».

لا ايلام فيها، وللكافر على سبيل المناقشة والتبكيت والتهجين، وقد فصل القرآن بتصريحه بين الحسابين.

و أما كيفية شهادة الجوارح، فقيل إن الله تعالى بناها بنية حيّ منفصل فتشهد بذلك. وقيل إنه تعالى يفعل الشهادة فيها، وأضافها الى الجوارح مجازاً.

و في الوجه الأول من المجاز مثل ما في الثاني، لأن الأول يقتضي أن اليدَ والرجلَ خرجت من كونها يداً ورجلاً اذا بنيت بنية حيّ منفصل، والظاهر اضافة الشهادة الى الجوارح.

و قد قيل: إن الشهادة وقعت من العاصي(١) نفسه، وأحوج الى أن يشهدبما فعل ويُقرَّبه، وبنى الله تعالى جوارحه بنية يمكن أن يستعمل في الكلام، ويكون آلة فيه.

و يقوي هذا الوجه قوله تعالى «تشهد عليهم ألسنتهم»(٢)، ومعلوم أن شهادة اللسان هي فعل صاحب اللسان، وكذلك باقي الجوارح، وقد يقول أحدنا لغيره «أقرّ لسانك بكذا» وانما الاقرار بالحي، وكل هذا جائز.

و يمكن أن يكون ذلك عبارة عن وضوح الأمر في لزوم الحجة لهم والعلم بما فعلوه وكسبوه، فعبّر عن قوة العلم بشهادة الجوارح، كما يقول العربى «شهدت عيناك بكذا وأقرّتْ بأنك فعلت كذا»، وانما يريد العلم الذي ذكرنا. والله أعلم بمراده.

فأمّا الموازين فذهب قوم الى أنها عبارة عن العدل والتسوية الصحيحة والقسمة المنصفة، كما يقولون «أفعال فلان موزونة» و«كلامه بميزان». وهذا الوجه أشبه بالفصاحة.

و ذهب قوم آخرون الى أن المراد به الميزان ذوالكفتين، وأن الأعمال وان

---

(١) في هـ «المعاصي».
(٢) سورة النور: ٢٤.

لم توزن في نفسها فالصحف المكتوب فيها هذه الأعمال يصحّ الوزن عليها.

و قيل: يُجعل النور في احدى الكفتين(١) علامة للرجحان، والظلمة في الاخرى علامة للنقصان.

و الوجه في حسن ذلك وحسن ما تقدمه من شهادة الجوارح ماقدمنا ذكره في وجه حسن المحاسبة والمواقفة.

و أما الصراط فقيل: إنه طريق أهل الجنة وأهل النار، وانه يتّسع لأهل الجنة ويتسهّل سلوكه لهم، ويضيق على أهل النار ويشق سلوكه حتى يتعثروا، ولا يجوز أن يكون شاقاً على الجميع كما يقوله الجهال.

و قيل أيضاً: إن المراد به الحجج والأدلة المفرقة بين أهل الجنة وأهل النار، والمميزة بينهم.

فصل

(في بيان ما تعبدنا به في مستحق الثواب أو العقاب)

اعلم أن من ظهر لنا منه فعل قبيح من كفر أو فسق، قطعنا على أنه مستحق للعقاب، ويكفي في القطع هذا الظاهر، ولا يجري ذلك مجرى من أظهر لنا ما يستحق به الثواب، لأن باظهار ذلك لا يستحق الثواب.

و اذا ظهر الفعل القبيح من كفر أو فسق، ورأينا أمارات الاصرار وانتفاء التوبة زال التجويز لأن يكون عقابه سقط بالتوبة ونفي التجويز لاسقاطه بالعفو، فان العقل يجيز اسقاط عقاب كل معصية من كفر أو فسق، فان كنا بمجرد العقل من غير أن يقطع لنا بالسمع على وقوع العقاب لا محالة ببعض مستحقيه(٢)، فانا نذم فاعل ذلك القبيح على شرط أن لا يكون عفي عنه كما

---

(١) في النسختين «في أحد الكفتين».

(٢) كلمة «ببعض» غير واضحة في النسختين.

نذمه اذا جوّزنا تائباً بشرط أن لا تكون التوبة وقعت منه.

و قد قطع السمع، لأن عذرها(١) في أن عقاب الكفر لا يغفر، وانه لابدّ من استيفائه، وكل من ظهر لنا منه كفر نذمه اذا علمنا اصراره قطعاً من غير شرط، فاذا غاب عنا وجوّزنا توبته شرطنا في ذمه ارتفاع التوبة.

و أما المعاصي التي ليس بكفر، فانا نذم فاعلها بشرط أن لا يكون الله تعالى أسقط عقابها، لأنه لا قطع فيها على استيفاء العقاب، وقد تقدم بيان ذلك. فان كنا نجوّز توبة هذا العاصي إما بغيبة أو الحضور انضاف تجويز سقوط العقاب بالتوبة الى تجويز سقوطه بالعفو، فتأكد وجوب الشرط الذي ذكرناه.

و أما من أظهر الطاعات من ايمان وغيره، فانا لا نكلم بمجرد اظهاره استحقاقه الثواب، لأن الوجوه التي يقع عليها الفعل فيستحق به الثواب مخفيّ علينا، ونحن نشترط في مدحه أن يكون ظاهره كباطنه، ووقوع الطاعة منه على الوجه الذي يستحق به الثواب.

و لا يجوز أن نشترط ارتفاع ما يحبط الثواب، لأن التحابط باطل عندنا، وانما يشترط ذلك من يقول بالتحابط. واذا عصمة(٢) من وقعت منه الطاعة وأن باطنه كظاهره والیناه ومدحناه على القطع لفقد مايقتضي الشرط. وهذه الجملة كافية.

فصل

(في الاكفار والتفسيق)

اعلم أنّ الفسق عندنا عبارة عن كل معصية لله تعالى، ولا يخصّ بذلك

(١) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «لأن عذرنا».

(٢) كذا في النسختين.

كبائر من صغائر، لأن معاصي الله تعالىٰ عندنا كبائر، وانما نقول على بعض الأحوال كبيرة وصغيرة(١) بالاضافات. واذا ما أضفنا مايستحق به كبير العقاب الى المعاصي الى مايستحق به قليله، قلنا هذا اكثر من ذلك، فاذا أضفنا ذلك القليل العقاب الى ماعقاب ذلك الأول أكثر من عقابه، قلنا هذا أصغر. فقد يجتمع في القبح الواحد أن يكون صغيراً كبيراً باضافتين مختلفتين.

و الفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء، إلا أنهم بالتعارف جعلوه عبارة عن الخروج من حَسنٍ الى قبيح، ولا يقولون فيمن خرج من قبيح الى حسن أنه فسق بالاطلاق.

و أما الكفر فعبارة عما يستحق به دوام العقاب وكثيره، ولحقت بفاعله أحكام شرعية، نحو منع التوارث والتناكح وما أشبه ذلك. ولا سبيل من جهة العقل الى العلم بكون الفعل كفراً، وانما نعلمه سمعاً وتوقيفاً.

و انما قلنا ذلك، لأن مقادير العقاب وزيادتها أو نقصانها مما لا يعلم إلا بالسمع، وقد اجتمعت الأُمة على أن للاخلال بمعرفة الله تعالى من توحيده وعدله، والاخلال بمعرفة صحة نبوة رسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله كفر.

و ليس يخالف ذلك إلا أصحاب المعارف الذين قد دلّلنا على بطلان قولهم في المعرفة الضرورية.

و لا فرق في الاخلال بهذه المعارف بين الجهل بها أو الشكّ فيها أو اعتقاد ما يقدح في حصولها، لأن الاخلال بالواجب يعمّ الكل.

و قد بُيّن في الكتب جهات كفر المجبرة والمشبهة، ومن قال بالصفات القديمة، وأن اعتقادهم هذه الفاسدة تمنع من أن يكونوا عارفين بالله تعالى وحكمته وعدله. والوجه فيه ظاهر، فلا معنى للتطويل بذكره.

---

(١) في هـ «ولا صغيرة».

و الكفر عندنا لا يكون إلا من أفعال القلوب دون أفعال الجوارح، كما أن الايمان لا يكون إلا بالقلب دون الجارحة، وسنبيّن ذلك عند الكلام في الأسماء والأحكام.

فأما أصحابنا الامامية فانهم يرون على ماذكرناه، ويجعلون الكفر هو الاخلال بكل معرفة واجبة في أصل وقوع، ويلحقون الخلاف في الامامة بالخلاف في النبوة في أنه كفر، وكذلك العلم بالأحكام الفرعيات من حظر واباحة ووجوب، ويحكمون بكفر من خالف في جميع ذلك، لأن على الجميع عندهم دلائل قاطعة وطرقاً الى العلم، فالاصول كالفروع. واجماع الامامية حجة، لما بيناه في غير موضع لكون المعصوم فيهم، غير أنهم لا يكفّر بعضهم بعضاً لأجل الخلاف في بعض الفروع من الأحكام الشرعية، فبينهم خلاف معروف في مسائل متفرقة كالقول بالرؤية والعدد في الشهور وأن لفظ الطلاق الثلاث في حال واحدة يقع منه واحدة أو لا يقع شيء، ومسائل متفرقة في المواريث.

و لم نجدهم كفّروا مخالفيهم ولا حكموا عليه بالخروج عن الايمان بالخلاف في هذه المسائل اذا كان موافقاً لهم في جميع الاصول والفروع، واذا كانت الحجة هي اجماعهم فيجب أن نكفر من كفروا ونتوقف فيمن لم يكفروه.

فلم يبق إلا أن يقال لنا: كيف لا يكفر بالخلاف فيما ذكرتموه مَن ذهب اليه، فلو وقع هذا الخلاف من مخالف في الاصول لكان كفراً عندكم؟

قلنا: ليس يمتنع أن يكون الفعل الواحد يزيد عقابه اذا وقع على بعض الوجوه حتى يبلغ الى أن يكون كفراً، لأناقد بينا أن الكفر هو مادام عقابه، ولا يمتنع أن يكون هذا الفعل اذا وقع على وجه آخر يكون عقابه أنقص وغير زائد.

و اذا كان هذا مجوَّزاً في العقول ورأيناهم قطعوا على كفر من خالف في بعض الفروع اذا كان مخالفاً للاصول قطعنا على أن وقوعه من هذا المخالف كان على وجه يقتضي زيادة العقاب ودوامه، ويكون وقوعه ممّن هذه حاله دلٰالة لنا على حصول الوجوه التي يعظم الفعل لها ويكثر عقابه.

و يجري ذلك مجرى مانقوله كلنا في طاعات النبيّ صلّى الله عليه وآله، وأنها تقع منه «ص» على وجه يزيد على ثواب كل فاعل لها منا، وان كانت في الظاهر متساوية لطاعاتنا. وما نقوله في طاعات زوجات النبيّ صلّى الله عليه وآله ومعاصيهم في زيادة الثواب والعقاب التابعين للوجوه التي يستحقان منها.

فان قيل: فلو خالف بعضهم [بعضاً](١) في غسل الرجلين مثلاً ووقوع الطلاق الثلاث، أو خالف في صفات الائمة عليهم السَّلام وأعيانهم، يجب أن لٰا يكون كافراً، للعلة التي ذكرتم.

قلنا: ليس يجوز أن يخالف امامي فيما يعلم ضرورة، ولٰا يدخل في شبهة أنه من مذهب الائمة عليهم السَّلام، لأن الشك في ذلك قدح في الامامة.

و ليس ما اختلفوا فيه من الفروع يجري مجرى ماذكرناه، لأن تلك المسائل لٰايعرف فيهامذهب الائمة عليهم السَّلام قطعاً، وانما الأمرفيه مشتبهٌ ملتبسٌ.

و أما الخلاف في صفات الامام وأعيان الائمة عليهم السَّلام، فما أجمعوا أنه لٰا يكون إلا كفراً، ولٰا يختلفون في أنه جارٍ مجرى التوحيد والنبوة.

فصل
(الكلام في الأسماء و الأحكام)

اعلم أن الايمان هو التصديق بالقلب، ولٰا اعتبار بما يجري على اللسان

---

(١) الزيادة من م.

ممن كان عارفاً بالله تعالىٰ وبكلِّ ما أوجَبَ معرفته مقرّاً بذلك مصدّقاً فهو مؤمن.

و الكفر نقيض ذلك ، وهو الجحود في القلب دون اللسان لما أوجب الله تعالى المعرفة به، ولابدّ بدليل شرعي من أن يستحق به العقاب الدائم الكبير على ماتقدم ذكره.

و الى هذا المذهب ذهبت المرجئة، وان كان فيهم من ذهب الى أن الايمان هو التصديق باللسان خاصة، وكذلك الكفر هو الجحود باللسان، والفسق كل ماخرج من طاعة الله تعالى الى مخالفته. ومنهم من ذهب الى أن الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً، وقال في الكفر إنه الجحود بهما.

و قالت المعتزلة:الايمان اسم الطاعات، ثم اختلفوا فقال واصل بن عطا وأبوالهذيل العلاف وأصحابهما أنه اسم لكل طاعة من الفرائض والنوافل، وقال أبوهاشم وأبو علي واكثر المعتزلة إن الايمان اسمٌ للواجب من الطاعات دون النفل، وعندهم أن الايمان والاسلام والدين واحدٌ متفق في الفائدة.

و الفسق عندهم اسم لما استحق به العقاب، وليس كل معصيةٍ فسقاً، لأن الصغائر المكفّر عقابها لا يسمّونها فسقاً، والكفر عندهم اسم لما استحق به عقاب عظيم، واجريت على فاعله أحكام مخصوصة، وعندهم أن مرتكب الكبيرة فاسق ليس بمؤمن و[لا] كافر(١).

فأمّا الخوارج فانهم يقولون في الايمان بما يضاهي قول المعتزلة، لكنهم يقولون إن المعاصي التي يفسق فاعلها بفعلها كفر. وفيهم من أطلق على فاعلها أنه مشرك ، والفُضيلية منهم تسمّي كل من عصى الله تعالى بمعصية كبيرة كانت أو صغيرة كافراً مشركاً.

---

(١) الزيادة من م.

فأما الزيدية فانهم يجعلون الكبائر كفر نعمة، ولا يجعلونها جحوداً ولا شركاً.

و الذي يدل على صحة ما اخترناه أن الايمان في اللغة هو التصديق وليس باسم الجوارح. وهذا مما لا خلاف فيه ولا شبهة، وانما ادعى قوم في هذه اللفظة النقل.

و يشهد بأن معناها في اللغة ماذكرناه قولهم: فلان يؤمن بالمعاد وفلان لا يؤمن بكذا، أي لا يصدّق به، وقال الله تعالى «وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين»(١). واذا ثبت ذلك ولم يقم دليل على انتقال هذه اللفظة الى غير معناها في اللغة، وجب أن يكون في معناها على مقتضى اللغة.

و ان شئت أن تقول: إن الله تعالى انما خاطب العرب بلغتها ولسانها فقال عزّ من قائل «قرآناً عربياً غير ذي عوج»(٢)، وقال جلّ اسمه «بلسانٍ عربيّ مبين»(٣)، وقال تعالى «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه»(٤)، وظاهر هذه الآيات كلها يقتضي أن اسم الايمان واقع على ما تعهده العرب وتعرفه اسماً له(٥).

فاذا قيل: فقد ثبت بعرف الشرع معاني أسماء لم توضع لها في أصل اللغة.

قلنا: في المرجئة من لا يسلّم ذلك، ومن سلّمه قال إنما علمت ذلك بدليل أخرجته من عموم هذه الآيات، ولا دليل في الايمان وما أشبهه مما فيه الخلاف.

فان قيل: هذا يقتضي تسمية كل تصديق بأنه ايمان وكل مصدّق بأنه مؤمن بلا تقييد، فان اللغة هكذا يقتضي، واذا قلتم إن الايمان اذا أطلق أفاد

---

(١) سورة يوسف: ١٧. (٢) سورة الزمر: ٢٨. (٣) سورة الشعراء: ١٩٥.

(٤) سورة ابراهيم: ٤ والاية في النسختين «وما أرسلنا رسولا». (٥) في النسختين «اسم له».

التصديق بالله تعالى وبما أوجب الاعتراف به، وامتنعتم من اطلاقه في غير هذا الموضع واستعملتموه فيه مقيداً فقد خالفتم اللغة، ولزمكم كل ما ألزمتموه مخالفكم من العدول عن ظاهر الآيات الدالة على أن القرآن عربي ونازل بلغة العرب.

قلنا: عرف الشرع أثر في اطلاق اسم ايمان ومؤمن، وخصّ هذا العرف هذين الاسمين بتصديق مخصوص. ولم ينتقل هذان الاسمان عما وضعا له في أصل اللغة على مايذهب اليه مخالفنا، وانما تخصّصا وجرى ذلك بمجرى تخصيص العرف، لقولنا «دابة» وانصرافه الى بعض مايدبّ بعد أن كان في أصل الوضع(١) مسمّى به كل ما دبّ. وليس هذا بنقل اللغة وانما هو تخصيص.

و لقائل أن يقول: هذا و إن لم يكن نقلاً على ما ذكرتم وكان تخصيصاً، فهو خلاف مذهب أهل اللغة، ومخرج للقرآن من أن يكون عربياً وبلغتهم وعلى طريقتهم ومذاهبهم.

و الجواب عن ذلك -اذا لم نضايق في أن النقل هو الذي يخرجه من اللغة والتخصيص لايخرجه منها- أن نقول: إنما خصصنا هذه اللفظة في اطلاقها ببعض ضروب التصديق وجعلناها مقيدة اذا استعملت(٢) في غير ذلك الموضع بدليل -وهو العرف الشرعي- لامتناع كل مسلم من أن يطلق(٣) في عابد الوثن بأنه مؤمن وفي التصديق بالجبت والطاغوت أنه ايمان، فمن ادعى أن الايمان منقول عن التصديق جملة فعليه الدلالة.

و وجدت بعض من ينصر(٤) خلافنا في هذا الموضع يقول: في استعمال

---

(١) في النسختين «الموضوع».
(٢) في م «واذا استعملت».
(٣) في هـ «في أن يطلق».
(٤) في هـ «ما ينصر».

اللفظة في غير ماوضعتها العرب ليس بخروج عن اللغة، ويراعى في اضافة اللفظة الى اللغة صيغتها دون المقصود بها.

و بطلان هذا القول لا نحيله(١) على أحد، لأنه لوكان من عبّر ببعض ألفاظ العرب عن غير(٢) ماوضعوه له وفيما لم يستعملوه فيه لا حقيقةً ولا مجازاً مخاطباً بلغتهم، لوجب أن يكون هذه حاله وان فعل ذلك في جميع(٣) ألفاظهم حتى يكون متكلماً بلسانهم ومخاطباً بلغتهم وأن لم يستعمل شيئاً من ألفاظهم فيما وضعوه له. وبطلان ذلك أظهر من أن يخفى.

على أن اللفظة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد يكون لها معنى في لغة العرب ومعنى آخر يخالفه في لغة العجم، فلو كان المراعى في اضافة الخطاب الى اللغة مجرد الصيغة لوجب أن يكون المستعمل لهذه اللفظة اذا أراد بها أحد معنييهامااليس، بأن يكون متكلماً باللغة العربية أولى من لغة العجمية، وهذا يوجب أن يكون متكلماً باللغتين باللفظة الواحدة في الحقيقة الواحدة.

فان قيل: ليس يعرف أهل اللغة التصديق إلاباللسان، ولا يعرفون تصديقاً بالقلب، واذا جعلتم لفظة «ايمان» و«مؤمن» يرجع التصديق بالقلب فقد خرجتم عن اللغة كما عبتم على مخالفيكم.

قلنا: التصديق بالقلب واللسان جميعاً هو مقتضى اللغة والحقيقة فيها، لأنهم يصفون الأخرس بأنه مصدِّق وان كان لايقدر على الكلام والساكت وان كان في الحال غير متكلم ويقولون: فلان يصدق بكذا ولا يصدق بكذا ولا يؤمن بكذا، ولا يريدون إلا ما يرجع الى قلبه دون لسانه.

فان قيل: فلم جعلتم الاعتبار بما في القلب دون اللسان وان كانا معاً تصديقين؟

---

(١) في النسختين «لانحيل». (٢) في هـ «من عير». (٣) في م «على من جميع».

قلنا: لأنه لو كان هو ما يجري على اللسان لوجب أن يكون الأخرس والساكت في حال سكوته لا يوصفان بالايمان والتصديق، وقد علمنا خلاف ذلك. ولوجب أن يكون من أظهر التصديق بلسانه وفعل كل شيء في الكفر وعلمنا اعتقاده للجهل بالله تعالى والتكذيب بما أوجب معرفته غير كافر(١)، وأن يكون المنافقون(٢) الذين كانوا على [عهد](٣) النبي «ص» مؤمنين غير كفار وان كانوا مقرّين بألسنتهم وان جحدوا بقلوبهم. يبيّن ذلك قوله تعالى «اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون»(٤) فكذبهم مع اظهارهم الشهادة باللسان من حيث لم يكونوا معتقدين بقلوبهم.

فان قيل: هذا المذهب يقتضي أن يكون السجود للشمس ليس بكفر، لأنه ليس بجحود ولا تكذيب، وقد اجتمعت الأُمة على تكفير من سجد للشمس ووصف فعله بأنه كفر.

قلنا: لا شبهة في وصف من سجد للشمس بأنه كافر، والاجماع أن سجوده هو الكفر. وكيف يدعى الاجماع في موضع فيه خلاف جميع المرجئة. ونحن نقول فيمن ذكرتموه: إنه كافر ونقطع على أن معه تكذيباً وجحوداً في قلبه، وأنه لا ايمان ولا تصديق في قلبه، لأنه لو لم يكن بهذه الصفة لما اجتمعت الأُمة على تكفيره، فنجعل السجود دلالة على ثبوت الجحود والتكذيب في قلبه.

و نظير ذلك رجل شهد النبيّ صلّى الله عليه وآله بأنه مستحق للذم والعقاب. فانا عند معرفتنا بهذه الشهادة نقطع على استحقاقه للذم والعقاب،

---

(١) في النسختين «عين كافر».

(٢) في هـ «المنافقين».

(٣) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

(٤) سورة المنافقون: ١.

لا لأن الشهادة منه صلّى الله عليه وآله هي الموجبة لاستحقاقه الذم، لكنها دلالة على ثبوت مايقتضي استحقاق الذم.

فان تجوّز متجوّز بأن يقول: السجود للشمس وما أشبهها بأنه كفر فانه سمّى الدلالة باسم المدلول عليه للتجاوز بينهما. وقد يتجوّز بأن يقال فيمن شهد النبيّ صلّى الله عليه وآله بالعقاب: ان الشهادة اقتضت عقابه، وانما هي دلالة على المقتضي للعقاب على الحقيقة، فأقام الدلالة مقام المدلول، ولهذه المسألة نظائر يسألوننا عنها.

و الجواب عن الجميع واحد لا يختلف، مثل قولهم: خبّرونا عن رجل صدّق بالله تعالى وبرسوله صلّى الله عليه وآله وبأكثر مانزل من القرآن ثم كذّب بآية واحدة من جملته، أليس يجب على قولكم أن يكون مؤمناً بماتقدم من ايمانه كافراً بردّ الآية. لأن ماتقدم من الايمان ليس ينتفي بردّ الآية، وردّ الآية كفر بالاجماع؟

و مثل قولهم: قد يجوز أن يكون بعض من آمن بعيسىٰ عليه السّلام يبقى الى حال بعثة نبينا صلّى الله عليه وآله، ويجوز أن يكذّبه عليه السّلام، وهذا يقتضي أن يكون مؤمناً كافراً.

فاذا قلتم: متى جحد نبينا صلّى الله عليه وآله فلابدّ من أن يكون جاحداً بعيسىٰ عليه السّلام. وقيل لكم: ولم يجب ذلك والأدلة مختلفة، وقد يجوز أن يستدل ببعضها ويعلم به من يشتبه عليه الآخر؟

و جوابنا عن جميع ذلك ما أشرنا الى الطريقة فيه، لأن الرادّ للآية اذا علمناه كافراً بالاجماع علمنا به أنه لا ايمان معه، وأن الذي تقدم من اظهار ما أظهره ليس بايمان على الحقيقة. وكذلك المكذّب بنبينا صلّى الله عليه وآله اذا علمناه فاعلاً للكفر بهذا التكذيب، دلّنا ذلك على أن الايمان لم يقع منه في حال من الأحوال.

و مما استدلت بـه المرجئة متعلقاً على أن الطاعات ليست بايمان قولهم: لو كانت كـل طاعة ايمان أو بعض الايمان لكـانت كل معصـية كفـراً أو بعض الكفر، ولو كـان كل ما أمر الله تعـالى به ايماناً لكـان كل ما نهى عنه كفراً، ولو جـاز أن يكـون من الايمان مـا ليس تـركه كفراً لجاز أن يـكون مـن الكفر ماليس تركه ايماناً.

و قالـوا أيضاً: لـو كانت الطـاعات كـلهـا أيماناً لم يـكن لأحـد من البشر كامل الايمـان والأنبياء صلوات الله عليهـم لأنهم لم يستكملوا جميع الطاعات، وكذلـك لوكانت المفـترضـات من الطاعات هي الايمـان لوجب أن يكون من فعل من الأنبياء صلوات الله عليهم صغائر المعاصي غير كامل الايمان، لأنه قد أخلّ بفرض، و هو الكفّ عن المعصية.

و استدلوا أيضاً على أن المعاصـي لا تنافي الايمان بقوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»(١)، وبقوله تعالى «الذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا»(٢) فأخبر أنهم مؤمنون وان لم يهاجروا، وبقوله تعـالى «ومن يأته مؤمـناً قـد عمل الصالحات»(٣)، واشـترط مـع الايمان عمل الصالحات، وهذا يدل على أنه قد يـكون مؤمناً وان لم يعمل الصالحات، وقوله تعالى «وان طائفـتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الاخرى فقـاتلوا التي تـبـغي حتى تفـيءَ الى أمر الله فان فاءت فـأصلحـوا بينهما بالـعدل وأقسطـوا إن الله يحـب المـقسطين.إنمـا المؤمنـون اخـوة فـأصـلحـوا بين أخويكم»(٤)،فسمّاهم في حال البـغـي والمعصية اخوة المـؤمنين، وبقوله تـعالى «كما أخرجـك ربّـك من بـيـتـك بالحـق وان فـريقـاً مـن المـؤمنين لـكـارهون.

(١) سورة الانعام: ٨٢.
(٢) سورة الانفال: ٧٢.
(٣) سورة طه: ٧٥.
(٤) سورة الحجرات: ٩ ـ ١٠.

يجادلونك في الحق بعد ماتبيّن كأنمايساقون الى الموت وهم ينظرون»(١)، فخبّر بكراهية [الحق](٢) والجدال فيه بعد وضوحه مع تسميتهم بالايمان.

و قد استدلت المعتزلة على ما تذهب اليه بأشياء:

منها: أن قولهم «مؤمن» لولم يكن منقولاً عما كان عليه في اللغة وكان على حاله فيها، لما صحّ أن يسمّى به بعد تقض الفعل الذي اشتق منه مقيداً بالحال، قد يقال «هو مؤمن اليوم» كما لا يقال فيمن ضرب أمس «فهو ضارب اليوم» ولم يوجد في اليوم ضرب.

و منها: أنهم يزيلون هذا الاسم عن المنافق وان كان مصدّقاً بلسانه، وعلى هذا الظاهر يعلم أنه غير موضوع للتصديق.

و منها: أنه كان يجب أن لا يوصف من هو في زمان مهلة النظر بأنه مؤمن، لأنه في تلك الحال غير مصدّق بالله تعالى ولا عارفاً به.

و منها: أنه كان يجب أن يوصف المصدّق بالله تعالى وبرسوله صلّى الله عليه وآله بأنه كامل الايمان، وان أخلّ بجميع الواجبات وأقدم على المحرمات.

و منها: قوله تعالى «وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين [له الدين] حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيّمة»(٣)، قالوا: قال تعالى «و ذلك دين القيّمة» راجع الى جميع ماتقدم، فيجب أن يكون ذلك كله ديناً، والدين هو الاسلام لقوله تعالى «إنّ الدين عندالله الاسلام»(٤) والاسلام والايمان يفيدان فائدة واحدة بدلالة قوله تعالى «ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه»(٥)، فلو كان الايمان غير الاسلام لكان غير مقبول ممّن ابتغاه ديناً. ولأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى «فأخرجنا من

---

(١) سورة الانفال: ٥ ـ ٦. وفي النسختين «يجادلون».

(٢) الزيادة من م.

(٣) سورة البينة: ٥. والزيادة ليست في النسختين.

(٤) سورة آل عمران: ١٩.

(٥) سورة آل عمران: ٨٥.

كان فيها من المؤمنين. فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين»(١).

و منها: قوله تعالى «بئس الاسم الفسوق بعد الايمان»(٢)، فدلّ ذلك على أن الفسق لا يصاحب الايمان.

و منها: قوله تعالى «وما كان الله ليضيع ايمانكم»(٣)، وانما عنى صلاتهم الى بيت المقدس.

و منها: قوله تعالى «انما المؤمنون الذين اذا ذُكر الله وجلت قلوبهم واذا تُليتْ عليهم آياته زادتهم ايماناً وعلى ربهم يتوكلون. الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. أُولئك هم المؤمنون حقاً»(٤).

فيقال لهم في الأول مما اعتمدوا: انما أجرى على المؤمنين هذه اللفظة مضافاً الى الحال، لأنه فاعل الايمان الذي هو التصديق في هذه الحال، فاخرج عن موجب الاشتقاق. وانما قلنا ذلك لأن التصديق بالقلب هو المعرفة والعلم، والصحيح فيه أنه لا يبقى وهومجدِّد له في كل حال.

و الجواب عن الثاني: أن المنافق ليس بمصدّق لايجب عليه التصديق به تقليد، وانما يقول ذلك بلسانه، وقد تقدم أن المعوَّل في ذلك على مايكون في القلب دون اللسان.

و الجواب عن الثالث: أن من هو في مهلة النظر ـ وان لم يكن كونه عارفاً بالله تعالىٰ ـ فانه في هذه الحال اذا كان مصدّقاً بقلبه عارفاً بما يجب عليه في هذه الحال معرفته من الأحكام العقلية، فهو مؤمن لأنه عارف لكل مايجب معرفته في هذه الحال.

و الجواب عن الرابع: انا نصف من كان مصدّقاً بالله تعالى بقلبه عارفاً

---

(١) سورة الذاريات: ٣٥ ـ ٣٦.
(٢) سورة الحجرات: ١١.
(٣) سورة البقرة: ١٤٣.
(٤) سورة الانفال: ٢ ـ ٤.

بكل شيء يجب عليه معرفته بأنه كامل الايمان وان فعل القبيح وأخلّ بالواجب، وهل الخلاف منا الا في هذا الموضع.

و الجواب عن الخامس: أنا لا نسلّم اقتضاء(١) ظاهر الكلام رجوع لفظة ذلك الى جميع ماتقدم، بل رجوعها الى الكل أو البعض مما يعلم بدليل.

على أنه لو سلّم رجوعها بالظاهر الى الكل لجاز ترك الظاهر ليسلم ظاهر قوله تعالى «بلسانٍ عربيّ مبين»(٢)، وقوله جلّ اسمه «انا جعلناه قرآنا عربياً»(٣) وما أشبه ذلك من القرآن، وليس ترك أحد الظاهرين ليسلم الآخر بأولى من ذلك في صاحبه.

على أنه اذا جاز منه تعالى أن يُحدِثَ ماليس في اللغة فيسمي بالايمان مالا تعرفه العرب ايماناً، جاز أن يُحدِثَ في الردّ ورجوعه الى كل ما تقدم أو بعضه مالا يُعهد في اللغة، وأيّ فرق بين الأمرين.

و بعد، فان لفظة «ذلك» عبارة عن الواحد فكيف يكون عبارة عن جميع ما تقدم، والأولى أن يكون المراد: وذلك الاخلاص دين القيّمة. والعبادات التي تقدم ذكرها انما يشار اليها بلفظة «ذلك»، فكان يجب أن يقول وتلك دين القيمة.

فاذا قالوا: أراد بذلك الذي أُمرتم به، والمعنى الذي أُمرتم به دين القيّمة، لدلالة لفظة «وما أُمروا» على الذي أُمرتم به.

قلنا: اذا أخرجنا عن الظاهر واحتجنا الى الاضمار، لم تكونوا باضمار ماذكرتموه أولى منا باضمار ما ذكرناه من الاخلاص والتدين(٤)، ويرجّح قولنا على قولكم، لأنا نضمر ما لا يخرج معه لفظ «الايمان» عن موجب

---

(١) في هـ «اقتصار».
(٢) سورة الشعراء: ١٩٥.
(٣) سورة الزخرف: ٣.
(٤) في م «أو التدين»

اللغة، وأنتم بخلاف ذلك.

على أنه [قال](١) تعالى «ان عدّة الشهور عندالله اثناعشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيّم»(٢) فيجب على ماقلتموه أن يكون عدّة الشهور من الدين.

فاذا قلتم: الدين القيّم يرجع الى التدين بماذكره لا اليه نفسه.

قلنا: مثل ذلك فيما تعلقتم به من الآية.

على أن من قال من خصومنا إن الايمان يختصّ بالمفروض من الطاعات دون النفل يترك ظاهر هذه الآية، لأن قوله تعالى «يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة»(٣) يعمّ الفرض [والنفل](٤)، فاذا جاز أن ترد لفظة «ذلك» الى بعض ماتقدم دون بعض جاز لنا مثل ذلك، وسقط الاستدلال.

و الجواب عن السادس: أن قوله تعالى بعد الايمان لايدل(٥) على بطلان حكم الايمان وارتفاع التسمية به، وقد قال الله تعالى «وما تفرق الذين أُوتوا الكتاب إلا من بعد ماجاءتهم البينة»(٦) ومعلوم أن التفرق لما حدث بعد البينة لم يبطل حكم البينة، بل كانت ثابتة على ما كانت عليه، وانما أراد تعالى بعد مجئ البينة، وقد يقول أحدنا «عرفت زيداً بعد معرفتي بعمرو» «جاءني فلان بعد فلان»، ولا يقتضي كلامه أن معرفة زيد دلت عندمعرفة عمرو، وأنّ مجئ فلان نفي مجئ فلان.

على أن هذا الاستدلال مبنيّ على القول بالعموم، ونحن نخالف فيه. واذا جاز أن يكون لفظ «الفسوق»(٧) مخصوصاً جاز حَملُه على الفسق الذي هو الكفر.

---

(١) الزيادة منا لاستقامة الكلام. (٢) سورة التوبة: ٣٦. (٣) سورة البينة: ٥.

(٤) الزيادة من م. (٥) في هـ «الأول». (٦) سورة البينة: ٤

(٧) في هـ «لفظ الفرق».

و اذا سلّمنا أن لفظة «بعد» تقتضي زوال حكم الأول لم يكن أيضاً في الآية لهم حجة، لأنه اذا زال حكم الايمان واسمه بحدوث الفسق فذلك الفسق كفر وهو بئس الاسم.

و الجواب عن السابع: انا لا نسلّم أن المراد بلفظ «ايمانكم» الصلاة الى بيت المقدس، وانما أراد به التصديق الذي لا يعرف القوم في الايمان سواه، والقرآن غير ناطقٍ بأن الايمان المراد به الصلاة، ولا معول في مثل ذلك على أخبار آحاد تروى فيه. واذا صرفنا ذلك للرواية الى الصلاة الى بيت المقدس جاز أن يكون المراد التصديق أو التدين بتلك الصلاة.

و الجواب عن الثامن: أن الآية لا تقتضي نفي اسم الايمان عمّن لم يكن بالصفات المذكورة فيها، وانما تقتضي التفصيل والتعظيم، فكأنه تعالى [أراد](١) انما أفاضل المؤمنين وخيارهم من فعل كذا وكذا، كما يقول أحدنا «انما الرجل من يضبط نفسه عند الغضب»، وان كان من لا يفعل ذلك لا يخرج من أن يكون رجلاً، وان خرج عن الفضل والتقدم. وكذلك يقولون «انما المال التبر» و«انما الظهر الابل»، ويريدون به التفضيل ولا يريدون سواه.

و بعد، ولو سلّمنا للقوم على غاية اقتراحهم أن اسم «الايمان» و«مؤمن» يفيدان المدح واستحقاق الثواب وانهما منقولان عن وضع اللغة، لكان لنا أن نقول لهم: يجب أن يجري ذلك على الفاسق الملي، لأنه عندنا مستحق المدح والثواب بما معه من الايمان والمعرفة بالله تعالى والطاعات، وانما بنى خصومنا امتناعهم من وصف الفاسق الملي بالايمان على مذاهبهم في أنه مُحبط الثواب والمدح ودائم الذم. وقد بينا بطلان التحابط.

---

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

فأما الكلام على الخوارج في تكفيرهم كل عاص. فواضح، لأن الكفر هو الجحود والتكذيب بالقلب بما أوجب الله تعالى المعرفة به، والفاسق الملي غير جاحد للمعارف. فليس بكافر.

فاذا قيل لنا: فألا استدللتم بفسقه على حصول الجحد في قلبه، كما استدللتم بالسجود للشمس على أن في قلب الساجد كفراً وجحوداً؟

قلنا: انما فعلنا ذلك في الساجد للشمس لما قام الدليل(١) على أنه كافر فحكمنا بحصول الكفر في قلبه، وليس كذلك العاصي الملي. ولو كان في بعض هذه المعاصي ما يدلّ على كفر فاعله وحصول الجحود لوجب أن يدلنا الله تعالى على ذلك ويعلمنا به كماأعلمناه في سائر مايدل على الكفر.

و يمكن الاستدلال على أن هذه المعاصي ليست بكفر، بأن الكفر من شأنه أن يمنع التوارث والتناكح والمدافنة، واذا طرأ على الاسلام كان ردّة وقتل فاعله، وكل هذه الأحكام منتفية عن عصاة أهل الصلاة.

فأما من قال من الزيدية: إن الفاسق الملي كافر نعمة. فقوله باطل، لأنه غير جاحد لنعم الله تعالى عليه، وهو بذلك معترف بلسانه وقلبه.

فان أرادوا أنه كافر النعمة لا بمعنى أنه جحدها لكن وجوب شكرها والمعرفة بحقها يقتضي تجنب المعاصي. فهذا خلاف في عبارة، وكيف تكون المعصية كفر النعمة، والطاعة ليست على الحقيقة شكر النعمة، لأن الشكر هو مايكون في القلب من الاعتراف بالنعمة مع التعظيم أو مايجري على اللسان من ذلك ، والطاعات الواقعة بالجوارح خارجة من كل وجه عما يسمّى شكراً، وليس يصف أحدٌ من أهل اللغة ردّ الوديعة وقضاء الدين بأنه شكر، فكيف يكون تركه كفراً؟

---

(١) في م «لما قام عليه الدليل».

فأما ما يحكى عن الحسن البصري من وصفه مرتكب الكبيرة بأنه منافق فمما لاشبهة فيه، لأن المنافق هو الذي يظهر خلاف مافي باطنه، ومن كان مظهر المعصية التي يستحق عليها العقاب لا يكون منافقاً، لأن اليهود والنصارىٰ لما أظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يجز أن يوصفوا بالنفاق.

و قد تعلق الخوارج في نصرة قولهم بأشياء:

منها: قوله تعالى «و من لم يحكم بما أنزل الله فأُولئك هم الكافرون»(١)، ومنها قوله تعالىٰ «وجوه يومئذٍ مسفرة. ضاحكة مستبشرة. و وجوه يومئذٍ عليها غبرة. ترهقها قترة. أُولئك هم الكفرة الفجرة»(٢)، ومنها قوله تعالى «يوم تبيضّ وجوه وتسودّ وجوه فأمّا الذين اسودّت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم»(٣)، وهذا يقتضي أن كل من يسودّ وجهه لا يكون إلا كافراً، ومنها قوله تعالى «وان جهنم لمحيطة بالكافرين»(٤)، ومنها قوله تعالى «وهل نجازي إلا الكفور»(٥).

فيقال لهم فيما تعلقوا به:

أولاً: هذه الشبهة مبنية على عموم لفظة «مَنْ»، و نحن نخالف في ذلك، وقد بيّنا فيما تقدم أن لفظة «مَنْ» غير عامة بظاهرها، وأن العموم فيها أو الخصوص انما يعلم بدليل، ولا ظاهر لهذه الآية يتعلق به الخوارج. ولو سلم لهم مسلم الظاهر، لجاز تخصيصه بالأدلة القاطعة.

و الجواب عن ثانيها: أن هذه الآية انما يستفاد بظاهرها أن النار المتلظية الموصوفة في الآية لا يَصلاها إلا من كذّب وتولّى، بقي عليهم أن يدلوا على أنه لا نار لله تعالىٰ سوى هذه الموصوفة، فلا دليل على ذلك.

---

(١) سورة المائدة: ٤٤.
(٢) سورة عبس: ٣٨ - ٤٢.
(٣) سورة آل عمران: ١٠٦.
(٤) سورة التوبة: ٤٩.
(٥) سورة سبأ: ١٧.

فان قالوا: أراد جنس النار ووصفها بالتلظي الموجود في كل نار.

قلنا: هذا من أين لكم، ما أنكرتم أن تكون الاشارة الى نارٍ مخصوصة.

على أن الخوارج لابدّ لهم من ترك هذا الظاهر، لأنه ليس كل عاصٍ مكذباً متولياً، وظاهر الآية أنه لا يَصلى هذه النار إلا من كان بهذه الصفة.

و الجواب عن ثالثها: أن وصفه تعالى الوجوه التي عليها غبرة بأنها للكفرة الفجرة، لا يدل على أن ليس هناك وجوه أقوام من أهل العقاب ليست بهذه الصفة بل بصفةٍ اخرى، إما بأن لا يكون عليها غبرة بل تسمية أخرى [أو](١) بأن يكون عليها غبرة لا يرهقها قترة.

و الجواب عن رابعها: أنه ليس في الظاهر أن جميع الوجوه التي في النار داخلة في اللفظة، لأن لفظة «وجوه» ليست من ألفاظ العموم عند أحدٍ، فغير ممتنع أن يكون الله تعالى أراد بعضها أو أراد سواداً مخصوصاً يلحق هذه الوجوه وان لم يكن لاحقاً(٢) بغيرها.

و يلزم المتعلق بهذه الآية أن يكون كل من يدخل النار كفر بعد ايمان حتى يكون من كفر في الأصل خارجاً من النار، لأن الظاهر هكذا يقتضي.

و الجواب عن خامسها: أن وَصْفَه تعالى النارَ بأنها محيطة بالكافرين، لا يمنع من أن تكون محيطة بغيرهم، وانما قيدنا احاطتها بهم. ومن قال في دار بعينها «انها محيطة بزيد» لا يمنع من أن تكون محيطة بعمرو، وعلى أن النار محيطة بزبانية وخزنة، وليس في القول بذلك خروج عن ظاهر الآية، وقد قال الله تعالى «والله محيط بالكافرين»(٣) بأنه عالم بأحوالهم، ولا يمنع ذلك من احاطته بغيرهم.

و الجواب عن سادسها: أنه ظاهر قوله تعالى «وهل نجازي إلا الكفور»،

---

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «لاخفاء». (٣) سورة البقرة: ١٩.

لو اقتضى نفي المجازاة عمن ليس بكفور لا اقتضى أن يكون المؤمن غير مجازٍ بإيمان فيه وطاعاته.

فاذا قيل: أُريد بالآية وهل نجازي بالعقاب إلا الكفور.

قلنا: هذا ترك للظاهر، ولا فصل بينكم و [بين](١) مرتدكم بأن حمل الآية على عقاب مخصوص وجزاء معيّن، وظاهر الآية يقتضي حمل الجزاء على الاصطلام والاستيصال في الدنيا، لأنه تعالى أجرى العادة بأن يعاقب بهذا الضرب من الجزاء للكفار دون غيرهم. ألا ترى الى قوله تعالى «فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيلَ العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أُكل خمطٍ وأثلٍ وشيءٍ من سدرٍ قليلٍ. ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلا الكفور»(٢). وهذا بيّن.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) سورة سبأ: ١٦ - ١٧.

الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

اعلم أنه لا خلاف بين الأمة في الأمر بالمعروف الواجب والنهي عن جميع المنكر، وانما اختلفوا في جهة وجوبه وهل هي العقل أو السمع.

و انما قيدنا وجوب الأمر بالمعروف بوجوب المعروف وأطلقناه بالمنكر، لأن المعروف ينقسم الى واجب ونفل، فالأمر بالواجب كالواجب والأمر بالنفل كالنفل، لأن الأمر بالشيء لا يجوز أن يكون آكد من المأمور به، واذا جاز الاخلال بالندب جاز الاخلال بالأمر به.

و الصحيح أن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لا يجب بمجرد العقل اذا لم يكن على سبيل دفع الضرر والتحرز الى المضرة(١)، لأنه اذا كان كذلك وجب عقلاً، لأن ازالة الضرر عن النفس واجبة في العقول.

و الدليل على أنه مما يجب عقلاً أنه لو كان واجباً لكان له وجه [وجوب في العقل، وليس يخلو ذلك الوجه من أن يكون هو قبح المنكر، أو يجعل وجه](٢) وجوبه أن كراهية المنكر واجبة علينا، واذا لم تنكره لم نكرهه. أو لأن فيه اظهاراً لكوننا غير مريدين له لقبح أن نريد المنكر، أو لأنا متى لم نفعل ذلك أوهمنا(٣) الناس أنّا راضون بالمنكر، أو يكون وجه الوجوب كونه لطفاً.

---

(١) لعل الصحيح «عن المضرة». (٢) الزيادة من م. (٣) في النسختين «أو وهمنا».

و لا يجوز أن يكون قبح المنكر هو وجه وجوب النهي عنه، لأن ذلك يوجب على الله تعالى أن يجدّد النهي عن المنكر في كل حال، لأنه اذا وجب علينا نهيهم عن المنكر مع علمهم بقبح مافعلو، وجب عليه تعالى مثل ذلك، لأن وجه الوجوب ثابت في الأمرين.

و أيضاً كان يجب أن يمنع تعالى من القبح لأجل قبحه، ولا يلزم على ذلك اذا قلنا إنه تعالى قد تعبّدنا بأن نمنع من المنكر بالنهي. والمنع أن يمنع تعالى عنه بالفعل، لأنا نجعل وجه التعبّد لنا بالمنع هو المصلحة، وهي غير ثابتة في منعه، فجاز اختلاف الحالين. وليس كذلك ماقالوه.

و أيضاً فكان يجب علينا أن نجدّد النهي في كل حال، لأنه لو وجب النهي الأول مع علم مرتكب القبيح بقبحه لوجب في الثاني في كل حال.

و أيضاً فكان يجب أن لا يسقط علينا الانكار بانكار غيرنا، لأن وجه الوجوب ثابت في الجميع.

و أيضاً فان الانكار كان يجب علينا وان أدى الى المضرة العظيمة في النفس، لأن وجه الوجوب فهو قبح الفعل قائم مع المضرة.

و ليس يجري ذلك مجرى ما يتعلق وجه وجوبه بالمنافع ودفع المضار في اعتبار المقابلة وسقوط الوجوب بزيادة المضار، لأن انكار المنكر على الفرض انما وجب بمجرد القبح من غير تعلق بمنفعة ولا دفع مضرة.

و أيضاً فقد كان يجب أن لا يحسن ورود الشرع باقرار(١) أهل الفرية(٢) على القبح، لأن ثبوت وجه الانكار لا يحسن بورود الشرع بالاقرار.

و بكل هذه الوجوه يسقط قول من جعل وجه الوجوب اظهار الكراهية أو اظهار كونه غير مريد..

---

(١) في هـ «باقدار».

(٢) في هـ «أهل الدية».

و بعد، فليس يجب فيمن لم يكن كارهاً للشيء أن يكون مريداً له، لجواز خلوه من الارادة والكراهة.

فأما الايهام للرضا بالمنكر فغير صحيح، لأنه لا يجب أن يكون كل من لا ينكر راضياً فيمن توهم على تارك النكير الرضا فهو غالط، والفعل لا يجب لأجل توهمٍ بغلط السابق [اليه](١).

و لا يجوز أن يجب لكونه لطفاً، لأن ذلك ليس بمعلوم من طريق العقل، ولا وجه في العقل نقطع عليه منه.

ولو وجب انكار المنكر لما يقال من أنه يكون أقرب الى أن لا يقع المنكر، لوجب على أحدنا كل فعل يكون معه أقرب الى مجانبة القبيح، كحضور مجالس الوعظ وسماع أقوال المحذّرين والمنذرين، فلما لم يجب ذلك بل كان العلم باستحقاق الثواب والعقاب كافياً، ومازاد عليه فانما هو في حكم الندب لأنه مقوّ للدواعي، فكذلك القول في النهي عن المنكر، لأن العلم باستحقاق الثواب والعقاب كان في اللطف ومازاد عليه من النهي فله حكم الندب.

و اعلم أن لوجوب انكار المنكر شروطاً: أحدها علم المنكِر بكونه منكراً، وثانيها أن يحصل هناك أمارة الاستمرار على المنكر، وثالثها تجويز المنكِر تأثير انكاره في الاقلاع عن المنكَر، ومن الناس من جعل مكان هذا الشرط ظن المنكِر أن انكاره يؤثر، ورابعها أن يرتفع خوفه على نفسه اذا أنكر المنكِر، وخامسها أن لا يخاف على ماله متى أنكر المنكِر، وسادسها أن لا يكون في انكاره المنكَر مفسدة.

فأما الدلالة على صحة الشرط الأول فهو: أن انكاره مالا يعمله منكراً

---

(١) الزيادة من م.

كاخباره عمّا لا يعمله صدقاً في القبح، لأن الانكار يجري مجرى الخبر لأنه قبيح.

و أيضاً فليس له أن يمنعه من تصرفه الذي لا يأمن أن يكون حسناً، ولا فرق بين أن يمنعه من ذلك بالنهي أو بغيره من الأفعال.

و أما الذي يدل على صحة الشرط الثاني: وهو أن الغرض من الانكار أن لا يقع الفعل المنكَر، فلا يجوز أن يتناول الماضي الواقع، لأن ذلك مما لا يجوز ارتفاعه بعد وقوعه، وانما يصحّ أن يمنع مما لا يقع، فلابدّ من أن يكون هناك أمارة استمرار فاعل المنكر على فعله يغلب معه الظن أنه يفعله ويقدم عليه، فيحصل الانكار للمنع من وقوعه. وأمارات الاستمرار كثيرة معروفة بالعادة.

و قد قيل: من جملة أمارات الاصرار أن لا يظهر أمارة الاقلاع، لأن جماعة لو اجتمعت على شرب خمر فشربوا أقداحاً فالظن غالب بأنهم متى لم يظهر أمارة اقلاعهم كان ذلك أمارة لاستمرارهم.

فان قيل: ألا وجب الانكار وان لم يظهر أمارة الاستمرار على المنكر لتجويز وقوعه مستقبلاً؟

قلنا: لو كان تجويز وقوعه من غير أمارة نظن معها [وقوعه](١) يقتضي وجوب الانكار لوجب أن ينكر على كل قادر على المنكر، وان لم يفعله ولا ظهرت أمارة فعله، لأنه قادر من القادرين ممن فعل معروفاً أو لم يفعل معروفاً. ولا منكر إلا ويجوز أن يقع منه في الثاني المنكر، وكان يجب أن لا يختص وجوب الانكار بموضع دون آخر. ومعلوم فساد ذلك.

و أما الذي يدل على الشرط الثالث وهو تجويز المنكر: أن يكون لانكاره تأثير في الاقلاع عن المنكر. فبيانه: أن للمنكر(٢) ثلاث أحوال: حال يكون

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في النسختين «ان المنكر».

ظنّه فيها غالباً بأن انكاره يؤثر، ولا خلاف انه اذا كان على هذه الحال وجب عليه الانكار. والحال الثانية يكون ظنه غالباً بأن المنكر لا يرتفع بانكاره وان جوّز مع ذلك ارتفاعه، والحال الثالثة أن لا يغلب في ظنه ارتفاع المنكر بانكاره ولا أنه لا يرتفع ويكون على التجويز للأمرين على سواء.

و اختلف الناس مع هاتين الحالتين في وجوب انكار المنكر، فمنهم من أسقطه، ومنهم من أوجبه. وظواهر الآيات في القرآن الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي وجوب انكاره ومع فقد ذلك، وانما يخرج من الجملة مايدل الدليل على اخراجه من الحال التي يخاف فيها على النفس، أو أن يكون مفسدة. والظاهر متناول للكل.

و أما الكلام على الشرط الرابع: فلا خلاف في أنه اذا خاف على نفسه سقط عنه انكار المنكر، ولأن الخوف على النفس يبيح اظهار [كلمة](١) الكفر، فبأن يكون قبيحاً لترك انكار المنكر على الغير أولى.

ثم اختلف الناس فقال قوم: إن الخوف على النفس في انكار المنكر يزيل الحسن كما يزيل الوجوب، وقال آخرون: انما يزيل الحسن مضافاً الى الوجوب في الموضع الذي لا يكون في الصبر على القتل اعزازاً للدين، فأما اذا كان في الصبر على القتل اعزاز للدين حسن الانكار ولم يجب، وذلك نحو أن يكره بالتخويف على نفسه على اظهار الكفر فيظهر الايمان ولا يظهر الكفر، وماجرى مجرى ذلك مما فيه اعزاز الدين.

و أما الكلام على الشرط الخامس وهو الخوف على المال: فالصحيح أنه اذا غلب في ظنه أن ظالماً يأخذ ماله ـ سواء كان المنكر عليه أو غيره ـ سقط عنه وجوب انكار المنكر، وزال أيضاً الحسن، لأن انكاره يصير مفسدة من

(١) الزيادة من م.

حيث يقع عنده قبيح لولاه لم يقع.

و لا يجوز أن يكون الانكار والحال هذه ندباً وحسناً على ما ذهب اليه قوم وقالوا: إن صبر على أخذ ماله حَسُن منه الانكار وكان مندوباً اليه وإن لم يجب. لأنا قد بينا أنه مفسدةٌ، وكونه مفسدةً وجه قبح لا يتغير.

و كذلك القول فيه اذا خاف على عضو من أعضائه أن يتلف أو يضرب، لأنه اذا ظن وقوع قبيح عند انكاره لولاه لم يقع قَبُح منه الانكار ولأنه مفسدة.

و لا فرق بين كثير المال ويسيره، لأن وجه القبح الذي ذكرناه لا يختلف.

و من هذا الوجه يعلم قبح الصبر على القتل وان كان فيه اعزاز للدين، لأن القتل ظلماً مفسدة فلا يخرج من القبح لحصول اعزاز الدين فيه.

فان قيل: إن كان خوفه على ماله يسقط عنه وجوب انكار المنكر ويجري مجرى خوفه على نفسه فيجب أن يسقط عنه الخوف على المال وجوب الصلاة والصوم وجميع العبادات العقلية والسمعية، ومعلوم أن الخوف على المال لا يؤثر في ذلك كما يؤثر الخوف على النفس.

قلنا: لو علم الله تعالى أن في العبادات الشرعية مفسدة في بعض الأحوال أو على بعض الوجوه لأسقط علينا وجوبها في تلك الحال، واذا علمنا وجوب العبادة في سائر الأحوال من غير تخصيص علمنا أن المفسدة لم يتعلق بها في بعض أحوالها.

فاذا قيل: فقد أوجب عليكم بظاهر الآيات انكار المنكر، فيجب أن تقطعوا بوجوبه على كل حال، لأنه لامفسدة تتعلق به على بعض الأحوال.

قلنا: لا خلاف بين علماء الأمة في أن انكار المنكر مشروط بأن لا يكون مفسدة، واذا اثبت كونه مفسدة في بعض الأحوال خرج عن الوجوب والحسن.

و أما الكلام على الشرط السادس ـ وهو أن لا يكون في الانكار مفسدة ـ فواضح، لأنه وجه قبح ولا يجوز الاقدام على مافيه وجه قبح، لأن الغرض من النكير أن لا يقع القبيح، فاذا صار الانكار طريقاً الى وقوع منكر آخر ارتفع الغرض المقصود بالانكار.

و من فرّق عن المفسدة بين أن يغلب في الظن أن الذي ينكر عليه يفعل منكراً آخر، وبين أن يغلب في الظن أن غيره يفعل منكراً فمنع للمفسدة من الأول دون الثاني. غالط، لأن قبح الانكار مع تعلق المفسدة بأمر يرجع الى من ينكر عليه انما قبح لكونه مفسدة، وهذا الوجه قائم في المفسدة اذا تعلقت بغيره.

و من اشتبه عليه هذا الموضع وقدّر أن انكار المنكر لو سقط وجوبه لأجل فساد يقع من غير لكان ألطاف غيرنا واجبة علينا. فانه لم يمنع النظر في حل هذه الشبهة، لأن المكلّف وان وجب عليه ماهو لطف [في تكليفه ولم يجب عليه ماهو لطف](١) لغيره من المكلفين، فالمفسدة المتعلقة به أو بغيره من المكلفين قبيحة منه على كل حال ويجب عليه أن لا يفعلها.

و لا فرق في سقوط وجوب الانكار بين أن يظن المنكر أن المنكر عليه يزيد في المنكر الذي أنكره، أو يفعل منكراً سواه في الحال أو بعدها، أو يكون غيره هو الذي يفعل منكراً اما في الحال أو بعدها. فليتأمل ماذكرناه، فانه أولى ممّا يمرّ في الكتب من خلافه وأشبه بالاصول.

و اعلم أن الغرض في انكار المنكر هو أن لا يقع المنكر، فاذا أثر القول والوعظ في ارتفاع المنكر وجب أن لا يتجاوز الى غيرهما، وان لم يؤثر جاز أن يغلظ القول ويشدّد، فان أثر لم يجز تجاوزه، وان لم يؤثر وجب التجاوز الى المنع والدفع، ويحسن المنع والدفع ويجبان ان أدّيا الى الايلام المنكر عليه والاصرار

---

(١) الزيادة من م.

به والاتلاف لنفسه بعد أن يكون القصد الى ارتفاع المنكر وان لا يقع من فاعله، ولا يقصد ايقاع الضرر. ويجري ذلك مجرى مايدفع به أحدنا الضرر عن نفسه، في أنه يحسن منه الاضرار بغيره على سبيل المدافعة.

و قد أنكر ذلك قوم واعتقدوا أن الاضرار والايلام لا يكونان على هذا الوجه إلا عقوبة، وانما يفعلها الائمة أو يُفعَل بأمرهم.

و هذا ليس بصحيح، لأن ما يفعله الائمة أو ما يُفعل بأمرهم من العقوبات لا يكون إلا مقصوداً اليه. والموضع الذي نتكلم عليه يخالف ذلك، لأنه لو لم يصل(١) فيه الى الاضرار والايلام، وانما المقصد فيه المدافعة فيه والممانعة، فان وقع ضرر فهو غير مقصود.

و اعلم أن انكار المنكر في الأصل من فروض الكفايات، وان كان [...](٢) فربما ينتهي الى أن يصير متعيناً على شحص واحدٍ.

و انما قلنا ذلك لأن المقصد فيه أن لا يقع المنكر، فاذا كان حكم كل مكلف مع هذا المقدِم على المنكر حكماً واحداً كان الوجوب عاماً لهم، فاذا قام به بعضهم سقط عن البعض الآخر.

هذا [اذا](٣) كان التمكن من انكاره عامّاً للجماعة، فان تعيّن التمكن من جماعة بعينها أو شخص بعينه كان الوجوب بحيث التمكن.

فصل

(الكلام في الاكراه و أحواله و مايتصل به)

لما كان للاكراه تأثير في فعل بعض المنكر أو المنع منه وجب بيان أحواله

---

(١) في النسختين «لولم يفصل».

(٢) كذا، والعبارة فيها نقص.

(٣) الزيادة منا لاستقامة الكلام.

لتعلقه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن الاكراه انما يصحّ أن يؤثر و يتغير الحكم به اذا جُمع شروط ثلاثة: أولها أن يخاف معه على النفس، والثاني أن يكون المكره غير متمكن من التخلّص مما خافه إلا بفعل ما أكره عليه، والثالث أن يكون ما اكره عليه مما يجوز أن يتغير قبحه بالانكار.

و انما قلنا إنه يكون مكرَهاً بالخوف على النفس دون غيرها من مال أو عضوٍ، لأن اظهار الكفر قولاً أو فعلاً يقبح بالعقل والسمع، ولا يجوز أن يتغير حاله من قبح الى حسن إلا بدليل سمعي، وقد ثبت أن من خاف على نفسه ان لم يظهر كلمة الكفر أن اظهارها منه يحسن، فيجب أن يكون ماعدا هذا الموضع باقياً على الحظر. واذا كان القطع بالاجماع انما هو في الموضع الذي يخاف فيه تلف النفس، قصرنا الحكم عليه وبقينا فيما عداه على الأصل.

على أنه يلزم من قاس على النفس تلف العضو الذي يؤدي الى تلفِ النفسِ أن يقع الاكراه بكل ضرر من حبس وضرب وشتم وما جرى مجرى ذلك.

و انما شرطنا أن لا يتمكن من التخلص مما أكره عليه، لأنه متى تمكن من الخلاص لم يكن مدفوعاً الى الفعل(١) ولا محمولاً عليه، وهذا مما لا شبهة فيه.

و أما الشرط الثالث فالذي يجب تحصيله فيه: أن الاكراه انما يقع فيما يظهر من المكرَه من فعل أو ترك فيتخلص به مما فعله، وهذا لا يتأتى في أفعال القلوب وانما يصحّ في أفعال الجوارح، وهي على ضروب ثلاثة: أحدها ينتقل بالاكراه عن التحريم الى الوجوب، والثاني ينتقل عن التحريم الى الاباحة،

---

(١) في هـ «الى النقل».

والثالث لا ينتقل بالاكراه عن التحريم بل يكون مع الاكراه محرماً كما كان قبل الاكراه.

و مثال الأول: أن يُكرَه على أكل الميتة ولحم الخنزير وشرب النجاسة وجميع مايبيحه الاضطرار، فانه عند الاكراه يلزمه ذلك كما يلزمه عند الضرورة وكما يلزمه دفع المضار عن نفسه.

و ليس يمتنع أن لا يبلغ هذا الاكراه الى حدّ الالجاء، فيكون **الفعل المكره** عليه واجباً، لأن الميتة مما تعافه النفس وتنفر منها، فيزول بذلك الالجاء ويبقى الوجوب.

و أما الضرب الثاني ـ وهو ما ينتقل بالاكراه عن التحريم الى الاباحة ـ فمثاله: اظهار كلمة الكفر، لأنه يحسن من اظهاره مع الاكراه ماكان غير حسن وغير مرغَّب به في الامساك عن اظهارها، لأن فيه اعزازاً للدين **وتقوية** له، فصار اظهار كلمة الكفر ههنا من باب الرخصة لا من باب الوجوب.

و قد حمل قوم على هذا الموضع اظهار كلمة الحق عند السلطان الجائر، وجعلوا ذلك أفضل عند الخوف على النفس مثل اظهار كلمة الكفر.

فاذا قيل: كيف يرغب في ترك اظهار كلمة الكفر لاعزاز الدين بأن يَصْبر على القتل وهو ظلم وقبيح، وقد يتعلق بصبره على القتل وامتناعه من اظهار كلمة الكفر مفسدة، فيجب أن يقبح منه ترك الاظهار ويلحق بالوجوب لا الرخصة.

قلنا: اذا ثبت بالاجماع أنه مرغَّب في ترك اظهار كلمة الكفر وان ذلك الأفضل والأولى به، قطعنا بذلك على أنه لا مفسدة فيه، لأن الله تعالى لا يرغب فيما فيه مفسدة.

فاذا قيل: كيف لا يكون مفسدة و القتل القبيح واقع عنده ولولاه لم يقع؟

قلنا: قد يصح(١) تقديراً خروج ذلك من كونه مفسدة، بأن يعلم الله تعالىٰ أن القتل يقع على كل حال، أو يعلم أن مايظنه المكره من وقوع القتل به اذا لم يظهر الكفر لا يقع به وان أظهره.

و الصحيح ان أُكرِه على اظهار كلمة الكفر، فالواجب أن يعرّض باظهارها ولا يقصد الاخبار، بل يقصد ما لا يكون معه كاذباً، لأن الكذب قبيح على كل حالٍ، ومما لا يحسن عند الاكراه.

و ليس الطعنّ في ذلك: بأن في الناس من لا يُحسن المعاريض بشيء، لأن كل أحد يحسن التعريض في معاملاته وتصرفه وليس بظاهر تعذر ذلك على بعضهم، وقد قيل: لوجاز أن يكون في المكلفين من لا يحسن المعاريض لصرف الله تعالىٰ المكره له عن اكراهه حتى لا يحتاج الى فعل القبيح على وجه لا يمكنه الانفكاك منه إلا بتلف النفس.

و لو قيل أيضاً: إن الاكراه لا يبيح اظهار كلمة الكفر إلا لمن يعرف المعاريض، ومن لا يعرفها يلزمه الكف عن الاظهار وان قتل دونه كما يلزمه ذلك اذا أُكره على [...](٢) نبيّ أو مؤمن. لكان أولى مما ذكروه مما يقتضي خروج الكذب عن أن يكون قبيحاً الى أن يكون حسناً.

و أما الضرب الثالث ـ وهو الذي لا يؤثر الاكراه فيه ـ فمثاله: أن يكره على قتل النفوس وعلى الظلم، فيكون الواجب عليه الكف وان قتل دونه، لأنه ليس له أن يزيل الضرر عن نفسه بادخاله على غيره، ولأن خوفه من العقاب الدائم الذي على قتل غيره يخرجه من أن يكون ملجأ.

فأما اذا أُكره على تناول طعام(٣) غيره على سبيل **الظلم، فالعقل لا يفصل بينه وبين** قتل غيره أو قطع عضو من أعضائه، لكن السمع قد ورد بأن

---

(١) في هـ «قد يقدح». (٢) العبارة ناقصة هنا. (٣) في م «تناول مال».

للانسان عند الضرورة والخوف على نفسه أن يستبقي نفسه بتناول طعام غيره من غير اذنه، فيجب أن يكون الاكراه مؤثراً في ذلك.

و كذلك قال الفقهاء: إن راكب السفينة اذا خاف على نفسه وغيره الغرق إن لم يرم حمولات السفينة ان ذلك استيفاء للنفوس ويخرج من كونه ظلماً، لأنه تعالى باباحته قد تضمن العوض.

و لا شبهة في أن العبادات الشرعية يجوز الاكراه على تركها ويكون المكرَه معذوراً كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ.

فأما القود مع الاكراه فقد اختلف العلماء فيه، فقال قوم فيمن أُكره على قتل غيره أن القود على المكِره لأنه يصير كأنه هو القاتل، ومنهم من جعله على المكرَه لأنه مباشر للقتل، وفيهم(١) من أوجب القود(٢) عليهما جميعاً، ومنهم من أزال القود في ذلك.

و لم يختلفوا في أن الدية على المكرِه، لأن فعل المكرَه كأنه فعل المكرِه. فأما العوض فلازم لا محالة للمكرِه، لأنه في حكم الفاعل.

و من المشتبه من مسائل هذا الباب الاكراه على الزنا، ففي الناس من قال إن اكراه الرجل على الزنا متعذر لا يصحّ، وان صحّ في المرأة. ومن ذهب الى أنه لا يصحّ، يتعلق بأن الالة التي يقع بها الزنا لا تنتشر حتى يتمكن بها من الفعل مع الاكراه والخوف.

و هذا غير صحيح، لأن انتشار الآلة يرجع الى الشهوة، فالكراهة غير مؤثرة. وكذلك الخوف إلا أن يدّعي المدّعي أن الشهوة في هذه الأحوال تبطل ولا تحصل. وهذا غير مسلّم، لأن الشهوة من فعله تعالى، فيجوز أن يديمها على كل حال مع **الخوف والكراهية، فالاكراه على الزنا على ماذكرناه غير مستحيل.**

---

(١) لعله «و منهم».

(٢) في هـ «أوجب القوة».

و اذا ثبت امكان [اكراه](١) الزنا فلا فرق من جهة العقل بينه وبين شرب الخمر، فكما جاز أن يتغير قبح شرب الخمر عند الاكراه بالسمع جاز مثل ذلك في الزنا، لكن عامة الفقهاء وجلّهم يذكرون أن الاباحة لا تحصل في الزنا عند الاكراه على وجه ولا سبب. واذا ثبت ذلك خالفنا بينه وبين شرب الخمر، وجعلنا قبحه مما لا يتغير بالاكراه.

و أما الاكراه على [ما](٢) يفعله المكرَه بنفسه من المضار فيرجع فيه الى الزيادة والنقصان والمقابلة، لأن من أُخيف بالضرر العظيم الواصل اليه إن لم يضرّ بنفسه ضرراً يسيراً يجب عليه فعل ذلك الضرر بنفسه ليدفع الضرر الأعظم، ولهذا لو أُكره على قتل نفسه لم يكن له أن يفعل ذلك، لأنه نهاية مايخافه، ولأنه انما يتحمل المضرة في نفسه لدفع مضرة هي أعظم منها وليس هذا في قتل نفسه.

فأما الاكراه على المقام في بلد فله حكم ما لا ينفك ذلك المقام منه من الأفعال، فان كان لا ينفك مع المقام من أمر يجوز أن يفعله عند الاكراه جاز لدفع الاكراه المقام، ويصير كأنه أُكره على ذلك الفعل. ومثاله: أن يكره على المقام ببلد يحتاج فيه الى تناول ميتة أو ماأشبهها مما يحلّ بالاكراه، فان أُكره على مقام بحيث لا ينفك بما لايحلّ أن يفعل مع الاكراه، فليس له أن يقيم، مثل قتل النفوس وماجرى مجراها.

و قد اختلف الناس في جواز المقام ببلد يظهر فيه الكفر ولا يقع التمكين من انكاره. وقال قوم: لا يجوز المقام فيه على كل حال ويجب المفارقة، وقال آخرون: اذا لم يكن هذا المقيم خائفاً ـ وهو أن يوجد باظهار الكفر ـ جاز له المقام اذا أظهره غيره ولم يتمكن هو من انكاره.

---

(١) الزيادة من م.

(٢) الزيادة منا لاستقامة الكلام.

و اعتلّ من أجاز له ذلك: بأنه اذا لم يتمكن من اظهار الانكار ـ وهو معذور في أن لا ينكر وغير مخلّ بواجب ـ فلا وجه لتحريم المقام عليه، ولو جاز أن يحرّمه عليه مع أنه معذور في الكفّ عن الانكار لجاز أن يكون ملوماً اذا غلب في ظنه أن في بعض الدور منكراً وان لم يلزمه فيه تكليف. والجامع من العلة بين الأمرين أنه معذور في ترك النكير.

فاذا قيل: في ذلك ايهام للرضا بالمنكر.

قلنا: الكف عن انكار المنكر ليس بدلالة للرضا على كل وجه، فاذا أقام من ذكرنا حاله وبذل الوسع في اظهار الكراهية لذلك المنكر الظاهر بطل التوهم عليه، وقد كان النبيّ صلّى الله عليه وآله مقيماً بمكة مدة والكفر فيها ظاهر ولم يحرم ذلك عليه، لما كان صلوات الله وسلامه عليه مظهراً للدين في أصحابه وبحيث يمكنه.

و لا يلزم على هذا جواز حضور مجالس الشرب والمناكير، لأن حضور هذه المجالس لا يجوز أن يكون إلا لغرض صحيح، فان كان المجتمعون على المنكر ممّن يجوز دخول شبهة عليهم فيما فعلوه جاز الحضور لازالة الشبهة، واذا كان ممن يُعرف من حالهم أنه لا شبهة داخلة عليهم فلا يحسن الحضور إلا للنكير وإلا فهو متهم مطرف للمظنة.

و ليس كذلك المقام في البلد الذي فيه معيشة المقيم وأهله وولده، لأن غرضه في المقام صحيح حسن وان تعذر عليه انكار ما يظهر فيه المنكر.

و لا يجوز لأحد أن يقيم في دار كفر إلا على وجه يتميز به من الكفار ولا يدخل على أحد شبهة في أنه من جملتهم، لأنه متى لم يكن متميزاً فقد تعرّض لاجراء حكم الكفر عليه من قتل أو قتال أومنع توارث ودفن في قبور المسلمين، فلابدّ من أن يكون متميزاً لصفة من الصفات وطريقة من الطرق، وشرح هذه الجملة يطول، وفيما ذكرناه مقنع.

فصل

(في حكم الدار)

اعلم أن الكلام في حكم الدار انما يرجع في الحقيقة الى حكم أهلها، لأن الدار التي هي المنازل لا حكم لها. فاذا قيل في الدار إنها دارالاسلام فالمراد بذلك أنه يحكم بأهلها بأحكام أهل الاسلام، فيرث من وجد فيها ميتاً أقاربه ويصلّى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وغير ذلك من أحكام أهل الاسلام. وبالعكس من ذلك ماقلناه إنه دار كفر.

فاذا ظهر(١) من شخص بعينه أمارة الكفر حكمنا عليه بالكفر وان كان في دارالاسلام، وكذلك اذا ظهرت أمارة الاسلام من مقيم في دار كفر. فأمارات الأعيان مقدمة على أمارات الجمل، وهي أخص. وانما يرجع الى أمارة الجملة اذا تعذرت أمارات العين والشخص.

و المعتبر في الحكم في الدار أنها دار اسلام: هو أن يظهر فيه الشهادتان حتى لا يمكن المقيم فيها المقام إلا باظهارهما، أو بأن يكون من مظهرهما على ذمة وجواز، ولم يوجد المقيم فيها باظهار نوع من أنواع الكفر.

و لا اعتبار بما عليه من أهل الدار من مختلف(٢) المذاهب وما يظهره بعضهم لبعض في محفل أو مناظرة، بل المعتبر بأن يحكم لها بأنها داراسلام بالصفة التي ذكرناها. وانما يكون دار كفر بأن يكون الظاهر فيها نوع من أنواع الكفر، حتى لا يمكن المقيم فيها إلا أن يظهره(٣) أو يكون من مظهره على ذمة أو جوار.

---

(١) في النسختين «فاذا أظهر».

(٢) في هـ «كما من مختلف».

(٣) في النسختين «الا أن مظهره».

و قد استدل على ذلك: بأن مكة قبل عام الفتح كانت داركفر والمدينة دار اسلام، ولا محالة ولا وجه في تمييز الدارين إلا بالأوصاف التي ذكرناها، لأن من كان مقيماً بمكة في تلك الحال ماكان يتمكن من المقام إلا باظهار الكفر أو بأن يكون على ذمة(١) منهم وجوار.

و معلوم أيضاً أن المدينة بعد الهجرة ما كان يمكن المقام فيها إلا باظهار الشهادتين، أو يكون المقيم فيها على ذمةٍ أو جوار.

و لا اعتبار بالقلة و الكثرة في هذا الباب، لأنا نعلم في أول الهجرة كيف كانت الحال بالمدينة في كثرة المؤمنين أو قلتهم.

و على هذه الجملة المتقررة لايمتنع أن يكون في بعض الدور ما ليس بدار ايمان ولا كفر. ولا شبهة في تجويز ذلك، لأن البلد اذا كان حكم المؤمن فيه وحكم الكافر سواء ـ مثل أن يكون فيه يهود ومسلمون وليس أحد على ذمة من صاحبه ولا جوار بل هم مختلطون من غير اختصاص بعضهم ببقعة معينة ـ فالبلد خارج عن حكم الايمان والكفر معاً.

و قد قال أبوهاشم: إنه اذا كان في الدار قوم يظهرون الكفر وآخرون يظهرون الايمان، ولم يكن أحد الفريقين على ذمة من الآخر ولا عهد، فليست الدار داركفر ولا دارايمان، وانما يكون دار كفر اذا لم يقدر المقيم على الاقامة إلّا مع اظهار نوع من الكفر، وانما يكون دارايمان اذا كانت الحال على ذلك

و يمضي في كتب أصحاب أبي هاشم أن الموضع الذي يظهر فيه نوع من الجبر والتشبيه ولا يؤخذ المقيم باظهار ذلك اذا كانت تظهر فيه الشهادتان ولا يمكن [المقام](٢) إلا مع اظهارهما لا يخرج بذلك من أن يكون دار ايمان من

---

(١) بعد هذا في نسخة هـ تكرر مقدار سطر من العبارات السابقة مما يختلّ به المعنى.

(٢) الزيادة من م.

حيث لا يؤخذ المقيم باظهار ذلك الكفر.

فان قيل: كيف تجعلون اظهار الشهادتين أمارة كون الدار دار اسلام، وقد يجوز أن يكون مظهرهما يعتقد كفراً من جبر وتشبيه وغيرهما.

قلنا: لأن الشرع ولاية علقت على اظهار الشهادتين حكم الاسلام من غير اعتبار لماورد ذلك، ألا ترى أن كل من أظهر لنا الشهادتين حكمنا بأنه مُسلم وعلّقنا عليه أحكام الاسلام، وان جوزنا أن يعتقد ماهو كفر من جبر أو تشبيه أو غيرهما، كما أنه اذا أظهر لنا جميع مذاهب أهل الحق حكمنا بايمانه، وان جوزنا أن يكون في الباطن معتقداً لما هو كفر.

و على هذه الجملة اذا ضم الى اظهار الشهادتين اظهار مذهب دلّ الدليل على أنه كفر حكمنا عليه في نفسه بأنه كافر. ولم يخرج الدار من أن يكون داراسلام اذا كان المقيم فيها لا يوجد باظهار شيء من الكفر.

و ليس يمتنع أن يجعل للفسق داراً اذا كانت مما لا يمكن المقام فيها إلا باظهار نوع من الفسق، إمّا اعتقاداً أو فعلاً من أفعال الجوارح.

و من منع من أن يكون للفسق دار من حيث لا يتعلق به حكم، وأحكام الفاسق أحكام المؤمن في التوريث والدفن والصلاة عليه وغير ذلك. مخطئ لا محالة، لأن الفسق يمتنع من الصلاة خلف صاحبه عندنا ولا تقبل أيضاً شهادته. وفي أصحابنا من لا يجيز اخراج الزكاة الواجبة اليه. وهذه أحكام شرعية يخالف الفاسق فيها المؤمن، فلا يمتنع أن يجعل للفسق داراً كما جعلناه للايمان.

فصل

(فيما يجري عليه تعالى من الأسماء والصفات)

اعلم أن هذا الباب وان لم يكن الاخلال بمعرفته مخلاً بما وجب من

المعارف باصول الدين فله تعلق قوي بالدين، لأن الله تعالى قد تعبّدنا باجراء أسماءعليه في دعاء وغيره، فاذا دخلت تسميته تعالى في باب العبادة وجب بيانها. ولأن في الناس من خالف في حسن اجراء الأسماء والصفات عليه تعالى من دون اذن سمع، وهذا خطأ لابدّ فيه من بيان الحق.

و نحن نميز الكلام بين الأسماء والصفات التي يستحقها تعالى، فهي على ضربين: ضرب يرجع الى ما هو عليه في ذاته أو جارٍ مجرى ذلك، والضرب الآخر يرجع الى أفعاله. ونحن نبدأ بالقسم الأول(١) بعد أن نقدم مقدمة في اللغة وهل هي مواضعة أو توقيف ومايتصل بذلك ومايتعلق به، ففيه فوائد كثيرة.

فصل

(في اصول اللغات هل هي توقيف أو بالمواضعة؟)

اعلم أنه كان غير ممتنع في أصل اللغة أن يكون مواضعة بين العقلاء، كما أنه جائز أن يكون توقيفاً من الله تعالى، إلا أنه لما افتقر توقيفه تعالى على اللغات الى الاضطرار الى قصده ولم يمكن ذلك من التكليف قطعنا على أن أصل اللغات المواضعة منا.

و جائز فيما يلي ذلك الأمر أن يكون التوقيف والمواضعة معاً.

و انما قلنا إن ابتداء اللغات لا يجوز أن يكون توقيفاً منه تعالى، لأنه إن أحدث كلاماً لم نعلم أنه قد أراد بعض المهيات دون بعض، ولو اقترن بذلك الكلام اشارة ـعلى مايذكرون ـ الى مسمى دون غيره، لأنا لا نعلم توجه الكلام الى ما توجهت الاشارة اليه، وانما يعلم بعضنا من بعض بالاضطرار

(١) في هـ «في القسم الأول».

الى قصده.

- و تخصيص الاشارة بجهة المشار اليه لا يعلم بها هل الاسم للجسم المشار اليه أو لبعضه أو للونه، ما تقدمت مواضعة بيننا وخاطبنا تعالى بها علمنا مراده لمطابقة تلك اللغات.

و جاز أن يوقفنا من بعد ذلك على لغات مستأنفة، ولهذا حمل المحصلون قوله تعالى «وعلّم آدم الأسماء كلها»(١) على أن مواضعة تقدمت بين آدم عليه السّلام وبين الملائكة على لغة سالفة، ثم خاطبه الله تلك اللغة وعلمه الأسماء، فلو لا تقدم لغة فلم يفهم عنه تعالى مما علمه من الأسماء.

و ليس يفتقر المواضعة بيننا على اللغات الى اذن سمعي على ماظنه قوم، لأن دواعينا الى التخاطب وتعريف بعضنا مراد بعض مورد الانتفاع بذلك ظاهر ومافيه لنا منفعة، ولا وجه فيه من وجوه القبح يجب حسنه كالنفس في الهواء.

و قد يحسن فيها أن يشير الى ما علمنا عند الحاجة من غير اذن سمعي، فكذلك قد يحسن أن يعبر عنه ببعض الأسماء.

و انما فزّع العقلاء في المواضعة الى الحروف دون غيرها من الاجناس، لأنها أسهل وأوسع، ولأنهامن حيث كان مدركته أقرب الى أن يعرف بها المقاصد.

فصل

(في حسن اجراء الأسماء والصفات التي يستحقها الله تعالى) (عليه من دون مدح)

قد دللنا على أنه يحسن منا عقلاً أن نجري الأسماء على مسمّياتها بيننا من

---

(١) سورة البقرة: ٣١.

غير سمع، وذلك بعينه دليل على حسن مثله في القديم تعالى. لأنا اذا علمنا بالعقل ماهو عليه من كونه عالماً وقادراً وعلمناه محدِثاً لأفعاله، جاز أن نجري عليه من الأسماء مايفيده هذه المعاني المعلومة.

ولا فرق بين من فصل في هذا الحكم بيننا وبينه تعالى وبين من فصل فيه بين العقلاء أو غيرهم أو بين بعض العقلاء وبعض آخر.

على أن موضوع اللغة يقتضي اجراؤها على كل من حصل على المعنى المطابق لها، فالتخصيص في ذلك نقيض لأصل اللغة.

فاذا قيل: ربما يتعلق بذلك مفسدة.

قلنا: لو تعلقت بشيء من ذلك مفسدة لمنع السمع من اجرائه، فاذا لم يرد بالمنع منه قطعنا على انتفاء المفسدة.

فصل

(في ذكر مايجري عليه تعالى من الأسماء)

اعلم أن الأسماء في اللغة على ضربين:

أحدهما: يفيد في المسمّى فائدة مخصوصة، كقولنا: ضارب، وقائم، وعالم. ويلحق بهذا الضرب مايفيد تمين، نحو قولنا: اشارة(١)، وقدرة، وارادة. فهذا الضرب مفيد لايجري مجرى اللقب المحض وان خالفت فائدته فائدة غيره.

و الضرب الثاني: ما لا يفيد لكن المقصد به التعريف، نحو قولنا: زيد وعمرو. وهذه تسمّى(٢) ألقاباً وتقام مقام الاشارة.

فالأسماء المفيدة ـ وهي الصفات ـ تجري عليه تعالى بحيث استحق معانيها، والألقاب المحضة لايجوز اجراؤها عليه تعالى عقلاً. وقد كان يجوز أن يرد

---

(١) في هـ «انسان».

(٢) في هـ «وهذه تسمى هذه».

التعبّد بذلك فيحسن، لأنه انما قبح اجراؤه لانتفاء الفائدة فيه، واذا نبه السمع على مصلحة باجرائه حسن.

و انما قلنا إنه لا يجوز اجراء الألقاب عليه تعالى عقلاً، لأن الغرض في الالقاب الحاجة الى الإخبار عن الغائب عنه، لأنا مع الحضور يمكن أن نخبر عنه بالاشارة اليه [و](١) مع الغيبة لايمكن ذلك، فاستعملنا اللقب ليقوم في الإخبار عنه مع الغيبة مقام الاشارة مع الحضور.

و هذا غير متأت في القديم تعالى، لأنا نتمكن في كل حال من الإخبار عنه بالأوصاف التي يختصّ تعالىٰ [بها](٢) ولا يشاركه فيها مشارك، لقبح اجراء اللقب عليه كما كان يقبح لو أمكنت الاشارة الى الغائب وضع اللقب له. وانما صحّ بلقب الحاضر مع امكان الاشارة اليه لجواز الغيبة عليه والحاجة الى الإخبار عنه.

و لا يلزم أن يكون اضافة الكنية الى اللقب أو ادخال لقب على غيره عبثاً، لأن المقصد في الأول التعريف وفي الثاني غير ذلك من تعظيم وتفأل، فان العرب كانت تتفأل بالكنية، ولأغراض كثيرة غير محض التعريف.

و قد بينا في مواضع من كلامنا أن قولنا «شيء» ليس بلقب وان كان غير مفيد ولا مخصص يجب أن يجري عليه تعالى من غير سمع، لأن هذه اللفظة وضعت في اللغة لماصحّ أن يعلم ويخبر عنه، غير أن جميع المعلومات لما اشتركت في هذه الفائدة خرجت اللفظة من أن تكون مخصصة مميزة، فلأمر يرجع الى وقوع الاشتراك في معناها لم تفد، لا لأنها غيرمفيدة في نفسها وموضوعة لمعنى مفهوم. والألقاب بخلاف ذلك، لأنها لا تفيد شيئاً لشيء يرجع اليها في أنفسها.

(١ و ٢) الزيادة من م.

فصل

(الكلام فيما يستحقه الله تعالى من الأسماء لما يرجع الى ذاته)

(في وصفه تعالى بالوجود وما يرجع اليه)

اذا كانت لفظة «موجود» مستعملة فيما هو علـى صفة يفارق بكونه عليها المعدوم ويصحح الصفات الراجعة الى ذاته من تعلق وغيره وكان القديم تعالى على مثل هذه الصفة، وجب أن يسمى موجوداً بحكم اللغة.

و يوصف بأنه تعالى «ثابت» لقيام هذه الصفة مقام موجود.

و يوصف جلّ و علا بأنه «كائن» مقيداً، لأن هذه اللفظة تستعمل في الوجود وفي الكون في المكان.

و يوصف تعالى بأنه «قديم». و قد اختلف الناس في معنى هذه اللفظة:

فقال أبو علي و من وافقه: إن فائدتها الموجود فيما لم يزل. فعلى هذا الحدّلا يستحق هذه الصفة على الحقيقة إلا الله تعالى. ومن قال ذلك اعتلّ بتناقص [قولنا](١) في الذات الواحدة أنها قديمة محدثة كتناقض الوجود والعدم، وقال: قولهم «بناء قديم» و «العرجون القديم» مجاز.

و قال قوم: إن هذه اللفظة تقتضي المبالغة في الوصف بالتقدم.

و كان أبوهاشم يقوّي هذا الوجه وينصره، بأن الأسماء تؤخذ من الشاهد، فلو كانت لفظة «قديم» انما هي للموجود فيما لم يزل لم يستحقها مسمّى في الشاهد.

و الصحيح في هذا أن أصل وضع اللغة يقتضي المبالغة في التقدم، وبعرف المتكلمين اختصّت بما لا أول لوجوده.

---

(١) الزيادة من م.

و لا يوصف تعالى بأنه «عتيق». فأما أبو علي فانه اعتلّ لنفي ذلك بأن هذه اللفظة تستعمل فيا حدث من جنسه أفعاله، لأنهم يقولون «تمر عتيق» اذا طرأ عليه العتيق، ولا يقال في السماء أنها عتيقة لمالم يحدث من جنسها مثلها.

و علة أبي هاشم: أن هذه عبارة عما أثر فيه الزمان، وانما قالوا «تمر عتيق» لتأثير الزمان فيه لا لحدوث ماهو من جسنه. ألا ترى أنهم لا يقولون في الدنانير المضروبة بالأمس وان حدث من جنسها أنها عتيقة، لأن الزمان لا يؤثر فيها، واذا قالوا في الدنانير الطويلة العهد فمن حيث أثر الزمان فيها وان قلّ التأثير ولم يظهر.

فالذي قاله أبوهاشم أقوى وأشبه بالصواب، لأنهم لا يسمّون بعتيق إلا ما يظهر تأثير الزمان فيه إما بصلاح أوفساد وما يتغير الى حال إما مذمومةأو محمودة.

و إنما قيل في الدينار «عتيق»لأن طول الزمان يؤثر في حمرته، وقيل «شراب عتيق» لأن بطول الزمان يرقّ ويشتد، وكذلك «البيت العتيق»، ولا يقولون «جبل عتيق» ولا «صخرة عتيقة» لفقد ظهور التأثير.

و قولهم «فرس عتيق» و«سيف عتيق» يراد [به](١) الكرم والنجابة وجودة الأصل(٢)، كما وصف البيت الحرام بأنه عتيق على سبيل المدح والتعظيم، وهذا غير ذلك الباب.

و على كلا الوجهين لا يجوز وصفه تعالى بأنه «عتيق»، لاستحالة معناه فيه.

فأما «عادي» منسوب الى عاد وأنه حدث في أيامه، فمعناه يستحيل عليه

---

(١) الزيادة من م.

(٢) في م «لا لاصل».

تعالى.

و يوصف تعالى بأنه «باقٍ»، و معنى هذه اللفظ عند أبي علي يفيد نفي الحدوث، وأن الموصوف بالحدوث لايستحق هذه التسمية، وان سمّي بذلك كان مجازاً.

و عند أبي هاشم أنها تفيد استمرار الوجود وأنه غير متجدد. وهذا القول أصح، فان أهل اللسان يسمّون كل موجود لم يتجدد له الوجود بأنه باقٍ، وان كان فيهم من يعتقد قدم الأجسام وفيهم من يعتقد حدوثها، ومنهم من شك في الأمرين. وعلى المذهبين جميعاً يستحق تعالى بأنه باقٍ.

و يوصف تعالى بأنه «دائم»، و لهذه اللفظة معنيان: أحدهما أنه موجود في الأحوال كلها، والمعنى الآخر أنه موجود في المستقبل. فنَصفه تعالى على الوجه الأول بأنه «دائم فيما لم يزل»، لأن الوجود ثابت له في كل حال، ولا نَصفه على الوجه الثاني بأنه لم يزل دائماً، لأن الاستقبال ينافي لم يزل، لكنا نقول «لايزال دائماً».

و يوصف تعالى بأنه «قائم» و «قيوم» على معنى الدوام، ولا يوصف بأنه قائم مطلقاً، لأنه يوهم الانتصاب. وان وصف بأنه «قائم بنفسه» فمعناه الاستغناء عن محل في وجوده.

و يوصف تعالى بأنه «سابق» و «أسبق» و «متقدم» و «أقدم».

و كان أبو علي يصفه بذلك و يقول: إن هذه الأوصاف تقتضي تقدم وجوده ولا تقتضي وجود غيره، ويعتل بأن القدرة يقال إنها قبل الفعل وسابقة له وان لم يوجد مقدورها.

و كان أبوهاشم يذكر أن هذه الألفاظ تقتضي وجوده غيره في الحال حتى يكون أسبق منه، ولا يجريها عليه تعالى فيما لم يزل ويجريها عليه بعد وجود غيره.

و ما قاله أبوعلي أشبه بالصواب، لأن الأسبق قد يكون لموجود ولمعدوم ينتظر وجوده، لأن هذه اللفظة اذا أفادت تقدم وجود الذات لغيرها(١)، فلا فرق بين أن تكون تلك الذات المسبوقة موجودة في الحال أو مما توجد، لأنها أسبق وجوداً منها على كل حال.

و يوصف تعالى بأنه «أول»، و قد ورد الكتاب به، فالفائدة أنه موجود قبل كل موجود. ويجب أن يكون الخلاف بين الرجلين في اطلاق ذلك فيما لم يزل على ماذكرناه في أسبق وسابق.

و يوصف تعالى بأنه «لم يزل». و امتنع أبوعلي من ذلك، واعتلّ بأنه كلام غير تام ويجب أن يقرن بما يتم به، وقال: يجب أن يكون المقرون اليه إثباتاً، فيقال «لم يزل موجوداً» أو «عالماً»، ولا يقال «لم يزل غير فاعل»، لأن قولنا «لم يزل» نفي و«غير فاعل» نفي، و نفي النفي اثبات.

و وجدت بعضهم يحكي عن أبي هاشم أنه أجاز أن يقال «لم يزل غير فاعل».

و الصحيح اجراء لفظة «لم يزل» عليه تعالى من غير اقتران بغيرها، لأن معنى ذلك نفي الزوال عنه، ونفي الزوال يقتضي الاثبات، فكأنه قال: مثبت أو ثابت.

و يصحّ أيضاً أن نقول «لم يزل غير فاعل»، لأن نفي النفي انما يكون اثباتاً اذا تعلقا بشيء واحد، فأما اذا تغايرا فأدخلا(٢) عليه لم يكن اثباتاً. وقولنا «لم يزل» للزوال الذي هو العدم، وقولنا «غير فاعل» نفي الفعل(٣)، فكأننا أخبرنا بأنه فيما مضى ثابت غير فاعل.

---

(١) في هـ «لعين لها».

(٢) في هـ «ماخلا».

(٣) في م «نفي الزوال».

فصل

(فيما يجري عليه تعالى لكونه قادراً)

اذا كان الفعل قد صح منه تعالى وجب أن يسمّى «قادراً»، لأن اللغة نوجب وصف من صحّ منه الفعل بأنه قادر.

و يجب أن نَصفه بأنه قادر فيما لم يزل ولا يزال، لأن الفعل اذا صحّ منه تعالى لمايرجع الى ذاته وما هوعليه في ذاته حاصل في كل حال. وانما لم يصحّ وجود الفعل فيما لم يزل لأمر يرجع الى الفعل، كما أن أحدنا قادر على مايوجد بعد أوقات كثيرة وان لم يصحّ وجود ذلك في الثاني لأمر يرجع الى المقدور لا الى الصفة المصحّحة لايجاد الفعل.

و يوصف تعالى بأنه «قوي» لأن معناه معنى قادر، وانما يوصف الجبل وما أشبهه بالقوي لحصول الشدة والصلابة على التشبيه بالقادر، لأن الشدة تمنع على بعض الوجوه من الكسر(١) والقطع كما يمنع القادر.

و يوصف تعالى بأنه «قدير» و «مقتدر» لأن ذلك مبالغة في وصفه بالقدرة.

و يوصف تعالى بأنه «قاهر» على معنى المبالغة في كونه أقدر.

و وصفه أبو علي بأنه «قاهر فيما لم يزل» كما أنه قادر فيما لم يزل، ومنع غيره من أن يوصف بذلك فيما لم يزل، واعتلّ بأن هذه اللفظة تفيد بأنه قهر غيره ومنعه، وذلك منتفٍ فيما لم يزل.

و كان أبو علي يقوي قوله بأنه قاهر فيما لم يزل: بأن أهل اللغة يصفون الملك الجبار [بأنه قاهر اذا كان قادراً على مايريد ونافذ الارادة والأمر، وان لم

---

(١) في هـ «من الكبير».

يفعل في الحال شيئاً.

و يوصف تعالى]⁽١⁾ بأنه «ملك» و «مالك» على معنى المبالغة في وصفه بالقدرة، وقد سمّى الله تعالى نفسه بأنه ملك يوم الدين، والدين هاهنا هو الجزاء. فلا معنى لوصفه تعالى بذلك إلا أنه قادر على التصرف فيه من غير منع، لأن حقيقة المالك هو الذي له التصرف في الشيء وليس لأحد منعه منه، ولهذا لو أظهر ماحذفه لصحّ الكلام بأن يقول «مالك لبيع داره» ووهبتها وما أشبه ذلك.

و الوكيل و ان كان له أن يتصرف فيما وكّل فيه فليس بمالك، لأن تصرفه في الحكم كالغير من حيث فعل بأمره، ورجعت فائدته اليه.

و الصبيّ إنما صحّ أن يملك لأن تصرّف غيره ترجع فائدته اليه كأنه هو المتصرّف.

و يوصف تعالى بأنه «ربّ» من حيث كان مالكاً، ولهذا يقولون «ربّ الدار» بمعنى مالكها، ولا يطلقون ذلك إلا في الله تعالى ويقيّدونه في غيره.

و يوصف تعالى بأنه «سيّد» بمعنى أنه مالك، لأنهم يصفون مالكَ العبد بأنه سيّده، ويصفون مقدمة القوم وكبيرهم بأنه سيّد، لما كان يملك تدبيرهم.

و يوصف تعالى بأنه «صمد». ولهذه اللفظة معنيان: أحدهما: معنى سيّد وهو المالك، فيكون على هذا الوجه من صفات الذات، فيجري عليه فيما لم يزل. والمعنى الآخر: أنه يصمد اليه في الحاجات، وهذا الوجه يلحق بصفات الفعل، لأنه انما يقصد اليه في الحاجات اذا خلق تعالى من يصحّ ذلك منه. اللّهمّ إلا أن يراد أنه معنى يستحق ويليق به أن يرجع اليه في الحاجات، فيخرج عن باب صفات الفعل.

---

(١) الزيادة من م

و يوصف تعالى بأنه «إلٰه»، بمعنى أن العبادة تحقّ له، وانما يحق له العبادة لأنه تعالى خلق الأجسام واحيائها والانعام عليها بالنعم التي يستحق بها العبادة، وهو تعالى كذلك فيما لم يزل [فوجب أن يكون إلهاً فيما لم يزل](١).

و لا يجوز أن يكون تعالىٰ إلهاً للأعراض، ولا للجوهر الواحد، لاستحالة أن ينعم عليهما بما يستحق به العبادة، وانما هو إله للأجسام الحيَوان منها والجماد، لأنه تعالى قادر على أن ينعم على كل جسم بما معه يستحق العبادة.

و في الناس من منع من أن يكون إلهاً للجماد، لأن الجماد في الحال لا يجوز أن يستحق عليه العبادة وهو جماد.

و هذا غلط، لأن معنى إله ليس هو من يستحق العبادة، لأنه لوكان كذلك لم يكن إلهاً فيما لم يزل ولا نعمة له فيما لم يزل، وانما معناه أن العبادة تحق له، ومعنى ذلك أنه قادر على الانعام بالنعم المخصوصة. فاذاً هذا هو معنى إله، والحيوان والجماد فيه سواء.

و أما وصفه تعالى «بالله» ففيه وجهان: أحدهما: أن أصله لاهٌ والله هو الإله، فاذا دخلت الالف واللام على لاه فصار الله. والوجه الآخر: أن الألف واللام أُدخلتا على إله الإله وخففت الهمزة وأُدغمت احدى اللامين في الاخرى، فصار الله.

و يوصف تعالى بأنه «عزيز»، و معناه أنه يقتدر على الامور لا يلحقه منع ولا ذلة ولا اهتضام. وقد وصفوا الأرض الصُّلبة بأنها عزازٌ لشدتها وامتناعها، وشبّهوها بالقادر من حيث صَعْب صلابتها التصرّف فيها كما يوصف منع القوي.

و يوصف تعالى بأنه «كريم» على وجهين: بمعنى أنه عزيز، كما يقولون

---

(١) الزيادة من م.

«فلان يكرم عليّ»، و«فلان أكرم عليّ من فلان» أي أعزّ عليّ منه. والوجه الاخر أن يكون كريماً، بمعنى أنه فاعل الكرم والانعام، ومن هذا الوجه يلحق بصفات الأفعال.

و يوصف تعالى بأنه «جبّار»، ومعناه أنه عزيز لا ينال باهتضام، ومن ذلك أنهم وصفوا النخلة بأنها جبارة لما بَعُد منالها(١).

و يوصف تعالى بأنه «مجيد»(٢) و «ماجدٌ»، بمعنى عزيز وكريم، وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه مجيد، لما كان لا ينال بنقص وتبديل وما جرى مجرى ذلك.

و يوصف تعالى بأنه «كبير» و «متكبّر» و «متجبّر» و«عظيم» و«متعظّم» و«جليل»، وفوائد هذه الأسماء يرجع الى نهاية التعظيم والمدح، وقد قيل «كبير القوم سيّدهم»، وقد بينا أن السيّد هو المالك.

و يوصف تعالى بأنه «عليّ» و«عالٍ» و «متعال»، و يراد بذلك أنه قاهر للأشياء قادرٌ عليها، كما قال الله تعالى «ما اتخذ الله من ولدٍ وما كان معه من إلهٍ اذاً لذهب كل إلهٍ بما خلق ولعلا بعضهم على بعض»(٣)، أراد تعالى غلّب بعضهم بعضاً وقهره، وقال تعالى «إن فرعون علا في الارض»(٤) أي قهر أهلها. وقد قيل: إن معنى ذلك التنزه عن القبائح نحو قوله تعالى «تعالى عما يشركون»(٥).

و يوصف تعالى بأنه «مستولٍ على الأشياء»، بمعنى القدرة عليها، من قولهم «استولى فلان على البلد» اذا قهر أهله واقتدر عليهم، ويصحّ وصفه بذلك فيما لم يزل.

---

(١) في النسختين «مثالها». (٢) في هـ «بأنه محيط». (٣) سورة المؤمنون: ٩١.
(٤) سورة القصص: ٤. (٥) سورة يونس: ١٨.

و لا يوصف بأنه «مستوٍ» على سبيل الاطلاق، لأنه لا يفيد الانتصاب وانما يفيد الاستيلاء على سبيل المجاز.

و يوصف تعالى عند أبي علي بأنه «مستطيع» على معنى أنه قادر، و وصفه أيضاً بأن الفعل يمكنه ويتهيّأ له، وأجرى مستطيعاً مجرى قادر.

و في الناس من امتنع من وصفه بمستطيع، لاشتقاقه من الاستطاعة التي هي القدرة، ويلزم مَن أبى ذلك للامتناع من وصفه بأنه قادر لاشتقاقه من القدرة.

و لا يوصف تعالى بأنه «مطيق»، لأن معنى الطاقة يقتضي الجهد والمشقة، لأنهم يقولون «هذا مقدار طاقته» كما يقولون مقدار وُسعه، و يقول أحدهم «لا أُطيق هذا» اذا كان يشق عليه وان كان قادراً على فعله.

و يوصف تعالى بأنه «ذو قدرة» و«ذو قوة»، بمعنى أنه قادر، فان أوهم اطلاق ذلك قيد.

و لا يوصف تعالى بأنه «رفيع» ولا «شريف»، لأن حقيقتهما في ارتفاع المكان واشرافه، وانما مُدِح بذلك وأُجري على غير هذه الفائدة على سبيل المجاز والاستعارة، وقوله تعالى «رفيع الدرجات»(١) انما هو صفة للدرجات لا له.

و لا يوصف تعالى بأنه «متين» ولا «شديد»، لأن معنى هاتين اللفظتين الصلابة، وهي مستحيلة عليه تعالى. وقوله تعالى «هو أشدّ منهم قوة»(٢) مجاز، لأن القوة التي هي القدرة لا توصف بالشدة، وهو تعالى قادر لا بقدرة.

فصل

(فيما يجري عليه تعالى من الأوصاف لكونه عالماً وما يتعلق بذلك)

اذا كان العالم منا من اختصّ بحال يصحّ لأجلها منه الفعل المحكم متى

---

(١) سورة غافر: ١٥.

(٢) سورة القصص: ٧٨.

كان قادراً عليه وكان الله تعالى على هذه الحال في جميع الأحوال، فيجب وصفه بأنه عالم فيما لم يزل ولا يزال.

و يوصف تعالى بأنه «عارف» لمساواة هذه اللفظة للفظة عالم.

و وصفه أبوعلي بأنه «دار» بمعنى عالم، واستشهد بقول الشاعر:

لاهم لا أدري و أنت الداري

و الأولى أن لا يطلق عليه تعالى هذا اللفظ، لأنه يفيد استدراك العلم، ولهذا لا يقولون «دريتُ أن السماء فوقي»، و«أن الاثنين اكثر من واحد»، ويجري ذلك مجرى متيقنٍ وفطنٍ.

و يوصف تعالى [بأنه](١) «بصير» بمعنى عالم، لأن هذه اللفظة حقيقة في العالم كما أنه حقيقة في صحة الرؤية، ولهذا يقولون فلان بصير في الفقه والطب اذا كان عالماً بهما، و يوصف بذلك فيما لم يزل على الوجهين معاً.

و يوصف تعالى بأنه حكيم، بمعنى أنه عالم، كما قال تعالى «وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب»(٢)، وتفيد هذه اللفظة أيضاً أنه فعل الأفعال المحكمة فيما لم يزل كما يقال عالم فيما لم يزل.

و يوصف تعالى عند أبي علي بأنه «واحد» بمعنى عالمٍ، ويجري عليه فيما لم يزل، وللفظة واحدٍ معنًى آخر وهومدرك ،فيجري عليه الآن وان لم يُجرفيما لم يزل.

و وصفه تعالى بأنه «راءٍ» بمعنى عالم، وذكر أن هذه اللفظة تفيد العلم والادراك حقيقة، واذا أُجريت بمعنى العلم وصف تعالى به فيما لم يزل.

و لا يوصف تعالى بأنه «طبيبٌ» مطلقاً وان كان الطب هو العلم، لقولهم «فلان طب بكذا» اذا كان عالماً به، لأن غلب الاستعمال والعرف قد نقلت هذه اللفظة الى من له صناعة معروفة.

---

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق. (٢) سورة ص: ٢٠.

و لا يوصف تعالى بأنه «متيقّن» و«متبيّن» و«متحقق»، لأن فائدة هذه الألفاظ تقتضي استدراك العلم، بدلالة أنهم لا يقولون تيقنتُ، أو تبينتُ، أو تحققتُ أن السماء فوقي.

و لا يوصف تعالى بأنه «فهِم» أو «فطِن»، لاختصاص فائدة ذلك باستدراك معنى الكلام وتلقّنه بسرعة.

و لمثل هذه العلة لا يوصف تعالى بأنه «يشعر بالامور».

فأما الفقه فلا يوصف تعالى به مطلقاً، لأنه مختصّ بالتعارف بعلوم مُعيّنة لها جهات مخصوصة، وقد قيل إن الفقه يقتضي استدراك العلم مثل فطِن، ويختصّ بمعاني الكلام دون غيرها.

ولا يوصف تعالى بأنه «يحسّ بالأشياء». فأما أبو علي فانه امتنع من ذلك، لأن حقيقة هذه اللفظة تفيد أول العلم بالمُدركات، ولا أول لكونه تعالى عالماً بما يعلمه. وعند أبي هاشم أن هذه اللفظة تستعمل فيمن يدرك بحاسته ويعلم من هذا الطريق، وكلا الوجهين يستحيل فيه تعالى.

و لا يوصف تعالى بأنه «مشاهد»، لأن معنى هذه اللفظة يفيد حصول علم عن طريق هو الادراك ، وذلك يستحيل فيه تعالى.

و لا يوصف تعالى بأنه «مُطّلع»، لاقتضاء هذه اللفظة لعلوّ المكان واشرافه، وانما يوصف أحدنا بها على معنى العلم مجازاً.

و لا يوصف تعالى بأنه «حاذق»، لأن الحذق في اللغة هو القطع، وانما يقولون حذق بمعنى قطع على علمه وفرغ منه، وذلك مستحيل فيه تعالى.

[و لا يوصف تعالى بأنه «ذكي»، لأن الذكاء هو السرعة في التلقن والتحفظ، وذلك لايليق به تعالى](١).

---

(١) الزيادة من م.

و لا يوصف تعالى بأنه «حافظ»، بمعنى العلم، لأن معنى هذه اللفظة يفيد المنع من هلاك الشيء وتلفه، كما يقولون «حفظ متاعه وماله». وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى، لأنه عالم لنفسه.

و يستحيل وَصْفه بأن «علومَه محفوظة»، ويوصف تعالى بأنه حافظ لنا بمعنى الدفاع عنا والحراسة لنا.

و لا يوصف تعالى بأنه «معتقد»، لأن هذه اللفظة جرى على الواحد منّا في الأصل مجازاً، والمجاز لا يجب إطراده في كل موضع.

و لا يوصف تعالى بأنه «عاقل»، لأمرين: أحدهما أن وصف العلم بأنه عقلٌ على سبيل المجاز، والتشبيه بعقال الناقة إما لأنه يمنع من القبيح، أو لأن العلم الذي هو عقل يمنع غيره مما هو فرع عليه من الزوال، وما هو مجاز لا يقاس عليه، ولا يطرد في كل موضع. والأمر الآخر أن العقل فائدته منع النفس ممّا تشتهيه، ومنع ماهو عليه(١) من الزوال. وكلا المعنيين لا يجوز عليه تعالى، غير أنه تعالى لا يوصف بأنه غير عاقل، لأنه يوهم أنه على أضداد العلم أو ليس بعالم.

فصل

(فيما يجري عليه تعالى لكونه حيّاً وما يرجع الى ذلك)

اذا كان الحيّ من لا يتعذر كونه عالماً قادراً ، أو من لا يصحّ أن يكون عالماً قادراً إلا هو، وعلمنا أنه تعالى على هذه الحال، فواجب أن نصفه بأنه حيّ لحصول المعنى فيه.

و نَصِفه تعالى بأنه راء و مُدرك وسامعٌ ومبصرٌ، لأن ذلك كله واجب عن

---

(١) في النسختين «في عليه».

كونه حيّاً، وانما نَصفه بذلك عند وجود المُدركات، لأن الوجود شرط في تعلق الادراك ، ولا نَصفه بذلك كله فيما لم يزل، لأنه يقتضي وجود المدرك .

و نصفه تعالى بأنه «سميع بصير فيما لم يزل»، لأن فائدة ذلك أنه على حال يجب معها أن يُدرك المسموعات والمبصرات اذا وجدت. وليس له تعالى بكونه سميعاً بصيراً صفة زائدة على كونه حيّاً، وقد بينا ذلك فيما مضى من الكتاب.

و لا يوصف تعالى بأنه «ناظر»، لأن معنى هذه اللفظة تقليب الحدقة في جهة المرئي طلباً لرؤيته. وان وصفناه تعالى بأنه ناظر أي راحم اذا قيدناه.

و لا يوصف تعالى بأنه «شامّ» و«ذائق»، لأنا قد بينا في صدر هذا الكتاب أن ذلك ليس بعبارة عن الادراك وانما هو عبارة عن تقريب الجسم الى الحاسة، وأنهم يقولون: شممته فلم أجد له ريحاً، وذقته فلم أجد له طعماً.

فصل

(فيما يجري عليه من الأوصاف التي لا تختصّ بنوع مفرد)

يوصف تعالى بأنه «واحد» على أحد معنيين: أحدهما أنه لا يتبعّض ولا يتجزّى، وان لم [يكن](١) هذا الوصف اذا أُريدَ به هذا الوجه من أسماء التعظيم والمدح. والمعنى الآخر أن نَصفه تعالى بأنه واحدٌ بأنه منفرد بصفات نفسه ليست لغيره، وهذا الوصف يقتضي المدح والتعظيم.

و يوصف تعالى بأنه «فردٌ» و«منفرد»، بمعنى أنه واحدٌ، كما يقولون فلان فردُ عصره و واحدُ دهره.

و لا يوصف تعالى بأنه «فذّ» لأن هذه اللفظة تفيد القلة والاختصار،

---

(١) الزيادة من هـ .

يقولون مايجيئنا فلانٌ إلا فذّاً، يريدون قليلاً.

و لا يوصف تعالى بأنّه «وَتْر» لأنّه غير مفيد كونه تعالى واحداً، وانما يفيدُ عدداً لا نِصف له، كما يفيدالزوج عدداًله نصفٌ،وهذايستحيل عليه تعالى.

و يوصف تعالى بأنه «غنيّ»، ومعنى ذلك أنّه حيّ غير محتاج، ولا يجوز عليه الحاجة ،وهو تعالى غنيّ لنفسه، ويوصف تعالى بذلك فيما لم يزل ولا يزال.

و لا يوصف تعالى بكل صفة يقتضي كونه محتاجاً ونفي كونه غنياً، كوصفه بأنه يسرّ ويفرح ويخاف ويرجو ويشفق ويفزع، لأن ذلك يقتضي جواز اللذة والألم عليه.

و لا يوصف تعالى بأنه يغتمّ ويحذر ويخاف ويُشفق ويفزع، لأن ذلك كله يرجع الى اعتقاد أو ظن لوصول المضار الى المعتقد، وذلك مما يستحيل عليه تعالى.

و لا يوصف تعالى بأنه «يلتذ» و «يألم»، لاستحالة الشهوة والنفار عليه.

و يوصف تعالى بأنه «شيء» من حيث صحّ أن يُعلم ويُخبر عنه، وقد سمّى تعالى نفسه بذلك. والأولى أن يُجرى عليه تعالى الوصف لشيء من جهة اللغة واقتضاؤها الاجراء هذا الاسم.

بخلاف ماذهب اليه قوم من اجرائها عليه تعالى سمعاً وشرعاً، لأنها ليست بلقب وهي مفيدة في الأصل، وانما لأجل وقوع اشتراك مسمّياتها في فائدتها خرجت من الافادة، فلأمر يرجع الى غيرها لم يُفد، واللقب لا يفيد لشيء يرجع الى وصفه. والدليل على أنها مفيدة أنه لا يجوز تغييرها وتبديلها، واللغة على ما هي عليه، ويجوز ذلك في الألقاب.

و قيل: إنه غير ممتنع أن تكون مفيدة من حيث [ميزت](١) مايتعلق

---

(١) الزيادة من م.

العلم به مما الذوات مما لا يتعلق العلم به من الأكوان والصفات، وهذه فائدة معقولة.

و تجري هذه اللفظة على القديم والمحدَث، والموجود والمعدوم، لأنهم يقولون: علمت شيئاً موجوداً، وعلمت شيئاً معدوماً، وفعلت شيئاً بالأمس، وسأفعل شيئاً غداً، وقال الله تعالى «ولا تقولنّ لشيء اني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاءالله»(١).

و يوصف تعالى بأنه «ذات»، وفائدة هذه الصفة في اصطلاح المتكلمين أنه يصحّ أن يُعلم ويختصّ بصفات بُيّن بها من غيره.

و قد يضاف اليه تعالى هذه الصفة فيقال «عالم لذاته» و«قادر لنفسه»، يراد المبالغة في الاختصاص بهذه الصفة على حدّ لا يمكن أخصّ منه، لأنّ أهل اللغة يقيدون ويقولون «ضَرَب فلان فلاناً بنفسه» للاختصاص بضربه.

و لا يوصف تعالى بأنه [عين إلا مقيداً، نحو قولهم «عينه عالمة» و «عالم لعينه».

و لا يوصف تعالى بأنه](٢) نفس مطلقاً وان جاز على سبيل الاضافة، فيقال «عالم لنفسه»، لأن اطلاق هذه اللفظة تتناول اجساماً مخصوصة، ويستعمل على سبيل الاضافة فيقال نَفْس كذا كما يقال ذات كذا.

و لا يوصف تعالى بأنه «معنًى»، لأن ذلك يفيد القصد بالكلام، لأنهم يقولون «فهمت معنى كلامك»، و«ما هذا معنى كلامي»، ويجوز أن يقال إنه تعالى معنيّ بالتشديد، لأنه المقصود بالكلام.

و يوصف تعالى بأنه «غير الأشياء»، وفائدة هذه الصفة اختصاصه تعالى بصفات دونها.

---

(١) سورة الكهف: ٢٣.

(٢) الزيادة من م.

ولا يوصف تعالى بأنه «تامّ» و«وافر» و«كامل» لأن هذه الأوصاف تقتضي نقصاناً تقدمها وحصولها بعد أن كانت غير كاملة، وذلك يستحيل عليه تعالى.

و يوصف تعالى بأنه «سبّوح قدّوس»، والفائدة في ذلك تنزيهه عما لا يجوز عليه في ذاته وفي أفعاله.

و لا يوصف تعالى بأنه «فوق» مطلقاً، لأنه يقتضي العلو في المسافة، ويصحّ على سبيل التقييد، وقال تعالى «وفوق كل ذي علم عليم»(١).

و لا يوصف تعالى بأنه «قريب» مطلقاً، لأنه يفيد القرب في المسافة، ويوصف بأنه قريب من المحسنين، بمعنى أنه قريب من دعائهم واجابتهم.

و يوصف أيضاً بهذا مجازاً من حيث كان عالماً بنا وبأعمالنا كعلم القريب بما يقرب منه.

و يوصف تعالى بأنه «حق»، بمعنى أن عبادته حق، فهو مجاز على كل حال.

و يوصف تعالى بأنه «لطيفٌ» مقيداً بالتدبير والصنع، ولا يطلق عليه تعالىٰ لاقتضائه اللطافة، و[هي](٢) من صفات الجواهر.

و امتنع أبو علي من وصفه بأنه «رفيق»، قال: لأن الرفق هو الاحتيال لاصلاح الأُمور والتوصل اليها، وذلك مستحيل فيه تعالىٰ. وليس يمتنع وصفه بذلك مقيداً فيقال «رفيق بعباده»، أي مُنعم عليهم ومخفّف عنهم.

و لا يوصف تعالىٰ بأنّه «حسنٌ» ولا «جميل»، لأنهما يقتضيان حسن الصورة، فان أُريد بالحُسن خلاف القبح المستحق به الذم أفاد ذلك الحدوث على بعض الوجوه، وهو مستحيل فيه تعالىٰ.

---

(١) سورة يوسف: ٧٦.

(٢) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

و لا يوصف تعالى بأنه «نظيفٌ» لأنه يفيد ازالة الدرن.

و لا يوصف تعالى بأنه «ذخرٌ» لأن ذلك انما يستعمل حقيقة فيما يصحّ أن يَدخره للانسان.

و لا يوصف تعالى بأنه «سَنَد» لأنّ حقيقة هذا اللفظ يستعمل فيما يستند اليه من الأجسام.

فصل

(الكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات الراجعة الى الأفعال)

فيما يجري عليه تعالى لكونه فاعلاً اذا كان معنى وصف الفاعل بأنه فاعل اذا أوجد ماكان قادراً عليه، وهذا المعنى ثابت فيه تعالى وجب وصفه بأنه فاعل، وهذه اللفظة على الحقيقة تفيد من غير من وَصف بها، لأنها تفيد وجود المقدور وحدوثه، وهذه فائدة ترجع الى غير مَن الاسم اسم له.

و هذا على ظاهره لا يصحّ، لأن قولنا «فاعلٌ» يفيد صفة في المقدور وهو حدوثه وحكماً للفاعل الذي أجرينا عليه هذا الاسم، لأن وجود مقدوره حكم يرجع اليه، فقدأفدنا فيما يرجع اليه فائدة، وان لم يكن له بكونه فاعلاً حال.

و غلط عباد في قوله: إن لفظة «فاعل» اسمٌ للفاعل وفعله جميعاً.

لأنا نقول: فاعل العالم قادر لنفسه وذاته، فيصف الفاعل بما لا يليق بالفعل البتة، ولا يجوز اجراؤه عليه، وجرى اسم الفاعل مجرى قولنا أسود في أنه وان أفاد وجود السواد، فليس باسم للسواد بل للجسم لا للأسود.

و كان أبوعلي يقول: الأسماء مشتقة من الفعل لا تُجرى إلا في حال وجود الفعل لا قبله ولا بعده، ويجري مجرى قولنا «متحرك» مأخوذ من الحركة، ولا يجري إلّا على مافيه حركة في الحال.

و كان(١) أبوهاشم يخالف في ذلك ويقول: قد يشتق الاسم من الفعل المستقبل وبعد وجوده، يقال «زيد ضارب غداً، أو ضارب أمس»، ثم رجع عن ذلك فقال: يشتق من الماضي والحاضر ولا يشتق من المستقبل.

و هذا أولى، لأنهم لا يشتقون مما لم يقع، فاذا قالوا «زيد ضارب غداً»، فالمعنى أنه يكون في غد ضارباً، ولا يستحق التسمية الآنَ والماضي. ولا شبهة في الاشتقاق منه، لأنه اذا كانت فائدة قولنا «ضاربٌ» أن مقدُوره من الضرب وجد، وهذه الفائدة ثابتة فيما هو موجود من الضرب وفيما يقتضي.

و لا نَصفه تعالى بأنه فاعل فيما لم يزل، لأن هذا الاسم يشتق من وجود الفعل ولم يوجدالفعل فيما لم يزل، [و نصفه تعالى بأنه غير فاعل فيما لم يزل](٢) ويفيد عدم الفعل في تلك الأحوال.

و نَصفه تعالى بأنه «مُحدِث» و«موجدٌ»، لمشاركة هاتين الصفتين لفائدة قولنا «فاعل».

و لا يصحّ وصفه تعالى بأنه «تارك »، لأن هذه اللفظة تفيد في عرف المتكلمين مالا يجوز عليه تعالى، لأنا قد بينا فيما مضى من هذا الكتاب أن حدّ الترك هو ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضدّ له يصحّ ابتداؤه على هذا الوجه، ومعنى هذا الحدّلا يصحّ فيه تعالى.

و اللغة و إن أفادت في التسمية بالترك مَن كان غير فاعل، فلا نَصفه تعالى مطلقاً بأنه تارك على مذهب اللغة، لأن عرف المتكلمين أخصّ في أسمائه وصفاته من اللغة. وان قيدناه فلنا إنه «تارك » بمعنى أنه لم يفعل جاز.

و يوصف تعالى بأنه «مخترع»، لأن فائدة هذا الوصف اخراج الفعل من العدم الى الوجود، وهي ثابتة فيه تعالى.

---

(١) في النسختين «وقال».

(٢) الزيادة من م.

و لهذه الكلمة في العرف فائدة أُخرى، وهي ايجاد الفعل في الغير من غير آلة ولا سبَب، والوجهان ثابتان فيه تعالى. وعلى الوجه الثاني لا يكونُ أحدنا مخترعاً.

و يوصف تعالى بأنه «مُبدع»، وفائدة هذا الوصف ايقاع الفعل لا على مثال، وقيل انه يفيد معنى الاختراع، وقولهم فيمن فعل شيئاً لا توجبه الشريعة بأنه «مبتدع» وفي فعله أنه «بدعة» يقوّي الوجه الأول.

و يوصف تعالى بأنه «منشئ»، لأن ذلك لا لإيجادفي الغير بلا سَبَب.

و يوصف تعالى بأنه «صانع»، لأن معنى هذه اللفظة معنى فاعل، وان استعملت في التعارف في الحِرَف.

و عند أبي علي أنه تعالى يوصف بأنه «عامل»، لأنه بمعنى فاعل ومُحدِث. ومنع غيره من ذلك، وقال: هذا الوجه يقتضي استعمال الجوارح في الفعل، ولا يوصف به.

و يقوّي هذا المذهب الثاني أنهم لا يصفون أفعال القلوب بأنها أعمال، ولا يقولون(١) عملت بقلبي كما عملت(٢) بيدي.

و يوصف تعالى بأنه «خالق»، لأن فائدة هذه اللفظة وقوع الفعل مقدراً غير مَسْهوّ عنه، وبالعرف لا تطلق هذه اللفظة إلا فيه تعالى وتقيّد في غيره.

و يوصف تعالى بأنه «مقدّر» و«مدبّر»، من حيث فعل تعالى وليس بساهٍ.

و يوصف تعالى بأنه «مكوِّن» و «مثبت»، لأن ذلك يقتضي ايجاد أفعاله.

و لا يوصف تعالى بأنه «مكتسب»، لأنه يفيد اختلاف المنافع ودفع

---

(١) في النسختين «ولا يقول».

(٢) في النسختين «علمت» في الموضعين.

المضار.

و يوصف تعالى بأنه «محسنٌ» على أحد معنيين: أحدهما من حيث فعل الحسن، وهو لا يتعدى. والثاني من حيث فعل الاحسان، وهو متعدّ. وعلى هذا لا يوصف تعالىٰ من فعل العقاب بأنه محسن على طريق التعدي، ويوصف تعالى من فعل ذلك بأنه محسنٌ على الوجه الذي لا يتعدى.

و يوصف تعالى بأنه «منعم» و «متفضل» و«جواد»، لوقوع الأفعال التي تقتضي اجراء هذه الصفات عليه منه تعالىٰ.

و ليس يجب أن يتكرر منه التفضل حتى يوصف بأنه «متفضل»، بل يوصف بذلك من فعل القليل والكثير، وأما «جواد» فلا يوصف إلا من أكثر من فعل الجود والتفضل.

و فرّق قوم بين جائد وجواد، قالوا يوصف من فعل المرة الواحدة بأنه جائد، ولا يوصف بأنه جواد إلا مع الاكثار.

و أخطأ من قال إن الجواد من بذل جميع ما في وسعه، وذكر أن الفرس انما وُصف بأنه جواد لاخراجه جميع مافي وسعه من الحضر، وادّعى أن الله تعالىٰ لا يوصف بأنه جواد إلا اذا فعل من الجود مالوزاد عليه لم تكن الزيادة حسنة.

و إنما قلنا بخطأ من قال ذلك من جهة أن أهل اللغة يسمّون من أكثر الافضال والانعام على قوم بأنه جواد، وان كان متمكناً لكثرة ماله واتساع حاله أن يُفضِل على من هو اكثر عدداً منهم، فعلم أنه لا تعتبر بافراغ الوُسع.

و صفة الفرس بأنه جواد مجاز، لأنه غير مطرد في كل موضع فيه استفراغ الوُسع. ألا ترى أن من استفرغ وسعه وطاقته منافي السعي والعدو لا يوصف بأنه جواد.

و يوصف تعالى بأنه «مُصيبٌ» و «حكيم» لأن أفعاله كلها صواب

وحكمة، وقد يوصف المصيب بأنه مُصيبٌ بالفعل الواحد من الصواب وان لم يكثر منه.

و قيل معنى وصف الحكيم بأنه حكيم أنه لا يتخلل أفعاله شيء من السفه، ألا ترى أنه لا يوصف بالحكمة من يفعل الحكمة تارة والسفه اخرى.

و يوصف تعالى بأنه «عَدْل» بالتعارف، لأن قولنا عَدْل في أصل اللغة يتناول الفعل اذا كان حسناً، وبالعرف يسمّى به الفاعل الذي لا يتخلل أفعاله سوى العدل.

و يوصف تعالى بأنه «مبدئ» و«مُعيد» لأنه تعالى ابتدأ وأنشأ ومعنى معيد أنه يعيد ماتقدم عدمه ايجادُه.

و قال قوم: لو كان معنى معيد هو ما ذكرناه لما وصف القديم تعالى في هذه الحال، لأنا نقطع في هذه الأحوال على أنه تعالى قد أعاد شيئاً من أفعاله. وذكروا أن معنى هذه اللفظة أنه يعيد في افضاله واحسانه حالاً بعد حال.

و وصفه تعالى قوم بأنه مُقْدِم على الفعل قاصداً، والأولى أن لا يوصف بذلك، لأن مقدماً يفيد القصد الى مافيه مشقة وكلفة وتخوّف، ولهذا يقولون «أقدم في الحروب»، ولا يقولون مثل ذلك فيما فيه منفعةٌ ولذة.

و يوصف تعالى بأنه يقدم على الفعل فهو قادم بمعنى عمدٍ، قال الله تعالى «وقدمنا الى ماعملوا فجعلناه هباءً منثوراً»(١)، والقادم من سفره متعمداً للعود يوصف بذلك. ولا على هذا أنه قد يسمّى قادماً من سفره وان كان نائماً أو مغميً عليه، لأن ذلك مجاز وحقيقته قُدِم به وأقدم من سفره، كما يسمّون مَنْ سير به ولا يُشعِر سائراً مجازاً، فنقلوا اسم الفاعل فيه اليه مجازاً.

---

(١) سورة الفرقان: ٢٣.

و يوصف تعالى بـأنه «قاضٍ لأفعالـه»، بمعنى أنه خلقها، ويوصف تعالىٰ [بأنه](١) أقضى الواجبات من أفعال عباده، بمعنى ألزمها، واذا أوهم اطلاق من ذلك قرن بما يزيل الايهام.

و يوصف تعالىٰ بأنه «مُعدِمٌ» و «مُفنٍ»، لأنه يفني العالم بفناء يفعل، فيوصف لأجله بأنه معدم ومُفنٍ. ويخالف هذه الفائدة فائدة قولنا بأنه فاعل، لأن القدرة تتعلق بنفس الفعل، ولا تتعلق القدرة بالاعدام، وانما تتعلق بفعل الضدّ الذي يكون بعد العدم والفناء.

و يوصف تعالى بأنه «محرّك » و «مُسكّن» و «مقوّ» و «محي» و «مميتٍ»، لحصول مايشتق من هذه الأوصاف من أفعاله.

و يوصف تعالى بأنه «مكلّف» و «مُلزِم»، لأنه تعالى قد كلّفنا وألزمنا، فيجب وصفه بأنّه مكلِّف ملزم. وقد بيّنا فيما تقدم من هذا الكتاب حقيقة التكليف والخلاف فيه، ودَللنا على الصحيح منه.

و يوصف تعالى بأنه «دالّ» و «دليل»، لأنهما اسمان لفاعل الدلالة، فان أوهم اطلاق دليل فيه تعالى من حيث سمّي الدلالة والمنظور فيها بهذا الاسم قيّد بما يزيل الابهام.

و يوصف تعالى بأنه «منوِّر» على وجهين: أحدهما أنه تعالى فاعل النور، والآخر بمعنى أنه ناصبٌ للدلالة على الحق.

و لا يوصف تعالى بأنه «نور» على سبيل الحقيقة، وقوله تعالى «الله نور السماوات والأرض»(٢) معناه أنه منوّرها، أو فاعل لأهل السماوات والأرض من الدلالة والبيان مايستضيؤن به كما يُستضاء بالنور.

و يوصف تعالىٰ بأنه «هاد»، لأنه فاعل للهُدى الذي هو الدلالة على

---

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق.
(٢) سورة النور: ٣٥.

الحق وتمييزه من الباطل، وهو أيضاً الهادي لأهل الثواب الى طريق الجنة والثواب.

و يوصف تعالى بأنه «مُضِلّ»، مقيّداً بالعقاب والعدول عن ادخال الجنة الى ادخال النار، ولا يطلق ذلك لئلّا يوهم الاضلال عن الدين.

و يوصف تعالى بأنه «مضطر»، وكان أبوعلي يقول معنى هذه اللفظة هو أن يفعل مالا يتمكن المفعول فيه من دفعه عن نفسه، ولا يراعى كونه من جنس مقدوره.

و كان أبوهاشم يذهب الى أن الاضطرار في اللغة هو الالجاء، لأنهم يقولون «اضطرنا العدوّ الى الجبل»، بمعنى ألجأنا اليه. وفي عرف المتكلمين يفيد أن يفعل في الانسان ماهو من جنس مقدوره مما لا يتمكن من دفعه.

و قول أبي هاشم أولى، و على كلي المذهبين يوصف تعالى بأنه مضطر، وانما رجح قول أبي هاشم لأن أحدنا لا يوصف بأنه مضطر الى لونه، ويوصف بأنه مضطر الى علومه الضرورية.

و يوصف تعالى بأنه «يُلطِف لعباده ويوفقهم ويعصمهم»، لأنه تعالى قد فعل ما يشتق منه هذه الأوصاف.

و قد يوصف بأنه «يلطف» على وجه آخر، بمعنى الرحمة والتعطف، وهذا المعنى لا يختصّ المكلفين بل يتعدى الى غيرهم من الأحياء.

و يوصف تعالى بأنه «خيّر» لأن هذا الوصف يفيد الاكثار من فعل الخير. وأبو علي يجريه عليه تعالى لهذا الوجه، وامتنع أبوهاشم من اجراء الخير، قال: لأن هذه اللفظة تفيد فائدة الفاضل، فاذا [لم](١) نجز لفظة فاضل لم نجز هذه.

---

(١) الزيادة منا لإكمال المعنى.

و الأولى أن يكون سبب الامتناع من اجراء لفظة الفاضل المنع الشرعي والاجماع، وان كان قد قال قوم إن هذه اللفظة تفيد مزية معلومة من طريق المشاهدة أو العادة، و ذلك مستحيل فيه تعالى.

و يوصف تعالى بأنه «ناصرٌ للمؤمنين» و «خاذلٌ للكافرين»، والنصرة هي المعونة والثواب والتثبّت، وهو تعالى فاعل ذلك بالمؤمنين، والخذلان هو العقاب ومايجري مجراه من أمر المؤمنين وعبادتهم بأن يلعنوا الكفار ويقتلوهم ويقاتلوهم.

و يوصف تعالى بأنه «رحمٰنٌ» و«رحيمٌ» و«راحمٌ» وهذه الأوصاف مشتقةٌ من الرحمة وهي النعمة. وفي الوصف بالرحمن خاصة مبالغة يختصّ الله تعالىٰ بها. وقيل: إن تلك المزية انما هي من حيث فعل النعمة التي يستحق بها العبادة، ولا يشاركه في هذا المعنى سواه.

و يوصف تعالى بأنه «بارّ بعباده» و«سارّ للمؤمنين» و«كفيل بأرزاقهم»، لأن البرّ هو الاحسان والانعام، وقد عمّ بذلك تعالى عباده. ولا معنى لتخصيص من خصّ كونه تعالى سارّ بالمؤمنين، لأنّ السار هو فاعل السرور أو أسبابه، واذا أنفع الله تعالى الكفار وأنعم عليهم وأحسن اليهم، فقد سرّهم بأن فعل أسباب مسرّتهم. ولا شبهة في أنه تعالى هو الرزاق والكفيل بالأرزاق [ويوصف تعالى بأنه «غياث» و«رجاء» على ضربين من التجوز، بمعنى أن الغوث والرجاء من فعله تعالى](١).

و يوصف تعالى بأنه «مؤمن» على وجهين: أحدهما أنه مصدّق لنفسه وأنبيائه وأوليائه، والوجه الآخر أنه يؤمن العباد من اضاعة حقوقهم ويؤمن مستحق الثواب من العقاب.

---

(١) الزيادة من م.

و يوصف تعالى بأنه «مُهيمنٌ»، بمعنى أنه أمينٌ على جميع الامور.

و يوصف تعالى بأنه «طالبٌ»، والمعنى فيه أنه تعالى [طالب](١) لحق المظلوم في الدنيا من حيث أمر بأدائه اليه وردّه عليه، واذا أمر الحاكم بردّ حق على مستحق قيل إنه طالبٌ لحقه. وهو تعالى طالب في الآخرة لحق المظلوم، لأنه أخذ لحقه من الظالم.

و يوصف تعالى بأنه «مُدرك » على معنى وصوله الى مراده، لأن من وصل الى مراده قبل ادراكه أوهم اطلاق هذه اللفظة التي تحصل للحيّ عند كونه رائياً وأُجري مجراه قيد بمايزيل الابهام.

و يوصف تعالى بأنه «شاكر» و «شكور» عرفاً، وقد نطق القرآن به، والمعنى أن «الشكر» كما كان معناه الجزاء على الفعل والمقابل له وكان الله تعالى يجازي على الطاعات يسمّى شاكراً.

و أيضاً قد تسمّي العرب الشيء باسم جزائه، كما قال تعالى «وجزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلها»(٢) وهو تعالى مجازٍ لنا على شكرنا له، فسمّى الجزاء على الشكر باسم الشكر. وأما شكور فهو مبالغة في فعل مايسمّى شكراً(٣).

و يوصف تعالى بأنه «حميد» و «محمود» و «مادح» و «ذام». والمحمود من حمده غيره أو استحق الحمد عليه، وحميد مبالغة في المحمود مثل قتيل ومقتول.

و يوصف تعالى بأنه «يأبى» و بأنه «آب»، قال الله تعالى «ويأبى الله إلا أن يتمّ نوره»(٤)، والاباء هو المنع وليس بالكراهية، ولهذا تمدحت العرب به، فقالوا «فلان يأبى الضيم» اذا امتنع منه، ولا مدحة في وصفه بكراهية

---

(١) زيادة منا لابد منها.

(٢) سورة الشورى: ٤٠.

(٣) في هـ «شكوراً».

(٤) سورة التوبة: ٣٢.

و يوصف تعالى بأنه «وكيل»، ويجب أن يقيد فيقال «وكيل علينا» بمعنى أنه متكفل بامورنا، وهو(١) معنى قولنا «حسبنا الله ونعم الوكيل»(٢). والوكيل في الاطلاق يقتضي في العرف أنه القيم بامور غيره على سبيل النيابة.

و لا يوصف تعالى بأنه «متوكل»، لأنه تعالى لايسند أمره الى غيره، ويوصف أحدنا بأنه «متوكل على الله» لاستناده الى معونته.

و لا يوصف تعالى بأنه «ناطق»، لأنه يقتضي فعل الصوت بآلة. ألا ترى أنه لا يوصف الحجر بأنه ناطق.

و لا يوصف تعالى بأنه «لافظ» لهذا الوجه.

و لا يوصف تعالى بأنه «خطيب» ولا «قاضٍ»، لأن ذلك يفيد الحضور والمواجهة.

و لا يوصف تعالى بأنه «بليغ فصيح»، لأنهما من أسماء الكلام.

و لا يوصف تعالى بأنه «ظهير» و «وزير» و «مساعد» و «معاضد»، والوجه الصحيح في المنع من هذه الألفاظ أنها تقتضي المعونة على سبيل التبع، وذلك لايليق به تعالى.

و لا يوصف تعالى بأنه «خليل لغيره»، وانما امتنع وصفه بذلك لأن الخلة هي الاختصاص التام، واذا أُجريت على المحبة فهي على سبيل التشبيه. وقال بعضهم: إن هذه اللفظة مشتقة من جعل الانسان غيره في خلل اموره اذا أطلعه على أسراره، فلا يليق به تعالى أن يكون خليلاً لغيره. وان وصفنا ابراهيم صلوات الله عليه بأنه خليله لهذا الوجه، ولافتقاره أيضاً ولحاجته اليه، من «الخلة» بالفتح التي هي الحاجة.

و لا يوصف تعالى بأنه «صديق لغيره» في أنه يحبه ويريد منافعه وأعلمه

---

(١) في هـ «وهي».

(٢) سورة آل عمران: ١٧٣.

ذلك متقرباً اليه، وذلك لا يجوز فيه تعالى.

و لا يوصف تعالى بأنه «مجرِّب» و «مختبر» و «مبتل»، لأن ذلك كله يفيد التوصل الى العلم ولا يجري عليه تعالى.

فصل

(فيمايجري عليه تعالى من الأوصاف الراجعة الى الارادة والكراهة)

اعلم أن كونه مريداً ليس بمشتق من فعل الارادة، وانما وصف تعالى بذلك لكونه على هذه الحال المعقولة، فوصفه عند التحقيق بأنه مريد ليس من صفات الأفعال. واذا [مضى](١) في كلام الشيوخ أنه من صفات الأفعال فلأنه تعالى لا يستحق هذا الوصف إلا عند فعل الارادة وان لم يكن مشتقاً منها(٢)، فهذا هو العذر في الحاق هذا الباب بصفات الأفعال.

و يوصف تعالى بأنه شائي، لأن المشية هي الارادة.

و يوصف تعالى بأنه محب للفعل، لأن معنى المحبة هي الارادة، وان اعتيد الحذف مع لفظ المحبة ولم يعتد ذلك في لفظ الارادة، وقد بيّنا ذلك في صدر هذا الكتاب.

و ليست المحبة هي الشهوة، ولا شركة(٣) بين الشهوة والارادة، لأنهم يقولون «فلان يشتهي الأكل» اذا كان صائماً ولا يقولون إنه «محب الأكل» كما لا يقولون إنه «مريد له في حال الصوم».

و يوصف تعالى أنه «راضٍ بالفعل» اذا كان طاعة. وانما توصف الارادة بأنها رضىً اذا كانت متعلقة بفعل الغير، لأنهم لا يكادون يقولون في المريد بأنه راضٍ بفعل نفسه كما يقولون ذلك في فعل غيره. ولا يسمّون الارادة بأنها

---

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «وان لم يكن مشتقاتها». (٣) في النسختين «ولا يشتركه».

رضىً الا اذا وقع مرادها، لأنهم لايكادون يقولون «رضيت شيئاً» وهو واقع.

و يجب أن تكون الكراهية متوسطة بين الارادة والفعل، لأن من أراد من غيره شيئاً ثم كرهه و وجد الفعل فان الارادة المتقدمة لا توصف بأنها رضًى.

و عند أبي علي انه تعالى لا يوصف بأنه راضٍ بفعل زيد إلا اذا كان زيد فاعلاً لكمال مراده، فان الطاعة في فعل دون آخر لم يوصف بأنه رضي طاعته.

و عند أبي هاشم يوصف تعالى بأنه رضي الطاعة وان كان صاحبها قد أتى بكبيرة، ويقول: إن معنى كونه تعالى راضياً عن زيد أنه من أهل الثواب.

و الصحيح أنه تعالى يوصف بالرضا ببعض الأفعال الواقعة من مطيع بعينه وان كان عاصياً في غيره. وليس يوصف تعالى بأنه راضٍ عن أحد إلا وهو مستحق للثواب، وان جاز أن يكون مستحقاً أيضاً للعقاب بفعل آخر.

و يوصف تعالى بأنه قاصد الى الفعل و مختار له و مؤثر، لأن الارادة انما تسمّى قصداً اذا تعلقت بفعل المريد وقارنته وكانت من فعله، ولهذا لا يسمّون من أراد من غيره فعلاً بأنه قاصد اليه، ولا من فعلت فيه الارادة بأنه قاصد.

و ليس يمتنع أن تسمّى الارادة قصداً و ان لم تكن مقارنة للمراد، لأنهم يقولون «قصدت الى ما لم يقع أو الى ما منعت منه»، كما يقولون «عزمت على ذلك». وأما الايثار والاختيار فشرط اجرائهما شروط اجراء القصد، ولابدّ من اشتراط زوال الالجاء وحصول التخلية.

و لا يوصف تعالى بأنه «عازم» ، لأن الارادة انما تسمّى عزماً اذا كانت من فعل المريد ومتعلقة بفعله ومتقدمة لكل الفعل إن كان مبتدأ أو لسببه إن [كان](١) مسبباً. وارادة القديم تعالى لا تتقدم على المراد، لأن

---

(١) الزيادة من هـ.

تقدمها عبث(١).

و لا يوصف تعالى بأنه «ناو»، لأن النية انما توصف بها الإرادة اذا كانت في القلب والضمير وكانت مفعولة في القلب، ولهذا لا يوصف تعالى بأنه «مضمر» ولا «منطو».

و يوصف تعالى بأنه «كاره»، لأنه جلّ اسمه ناهي عن القبيح، وقد بينا أن النهي لا يكون كذلك إلا بالكراهة.

و يوصف تعالى بأنه «ساخط للفعل» بأنه كاره له.

و يوصف تعالى بأنه «يغضب على الكفار»، بمعنى أنه يزيد عقابهم ولعنهم، وليس المراد بذلك تغير الأحوال التي تلحق الغضبان، لأن أحدنا قد يوصف بالغضب اذا أراد الانتقام وان لم تتغير أحواله.

و لا يوصف تعالى بالغيظ لأنه اسم للتغير اللاحق الغضبان.

و يوصف تعالى بأنه «يبغض الكفار»، بمعنى أنه يعاقبهم.

و لا يوصف تعالى بالأسف والحسرة،لأنهمايفيدان الغم بأمر متقدم، والغم لا يجوز عليه تعالى.

فصل

(فيما يستحقه تعالى من الأوصاف من حيث لم يفعل)

(ما يقدر عليه من أفعال مخصوصة)

قد علمنا أنه تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح، فيجب أن نَصفه بما يقتضي تنزيهه عنها، فوصفه تعالى بأنه «سبّوح ـ قدّوس» قد بينا أنه يقتضي تنزيهه عن كل قبيح، فيجب أن يجريا عليه لهذه الفائدة.

---

(١) هنا تكررت في النسختين عبارة «ولا يوصف تعالى بأنه عازم».

و يوصف تعالى بأنه «طاهر» بمعنى التنزه عن القبيح.

و يوصف تعالى بأنه «غافر» و «غفور» و «ساتر» و «ستار» و «عفو»، أما غافر و غفور و عفو فانما يوصف بها من حيث أسقط العقاب تفضلاً.

و عند المعتزلة أنه يوصف بذلك من حيث لم يفعل العقاب مع وقوع الذنب الذي يستحق به، وان كان قد خرج عن استحقاقه بالتوبة أو بثواب الطاعة العظيمة.

و الذي يدل على صحة ما قلناه و فساد ما قالوه أن من أسقط دَيْنه على غيره تفضلاً لايقال إنه قد عفا له عنه، ولو قضاه الدين فترك مطالبته به لم يقل أحدنا إنه قد عفا عنه، فعلمنا أن لفظة «العفو» لا تطلق إلا مع التفضل، فلو لم يفعل تعالى العقاب بمن لا يستحق العقاب لم يوصف بأنه عفو، وغفور، وغافر بمنزلة عفو في هذا الحكم.

فاذا قيل: قد قال الله تعالى «و إني لغفار لمن تاب»(١).

قلنا: قد بينا أن التوبة لا توجب اسقاط العقاب، فاذا غفر مع التوبة فهو متفضل باسقاط العقاب.

فأما «ساتر» و«ستار» فمعناهما أنه تعالى لم يفعل في الدنيا أمارة العقاب من لعن واستخفاف وما يجري مجراهما.

و يوصف تعالى بأنه «حليم» من حيث لم يعجل العقوبة.

و عند أبي علي أنه يوصف بذلك من حيث فعل ما يضاد العقوبة من الحياة والصحة والشهوة. وهذا غلط، لأنه تعالى موصوف بالحلم في حال افناء الخلق واعدامهم وان لم يكن في تلك الحال فاعلاً فيه شيئاً من صحة ولا شهوة ولا حياة. وأحدنا يوصف بأنه حليم من حيث لم ينتقم ممن ظلمه وان لم

---

(١) سورة طه: ٨٢.

يعلم أنه فعل في جسمه شيئاً يضاد الانتقام.

و ليس يجب أن لا يوصف في الآخرة بأنه حليم اذا استوفى العقوبة، لأنه تعالى ليس يخرج باستيفاء العقاب في الآخرة من أن يكون ما عجّله وقدّمه في الدنيا، ففائدة وصفه تعالى بأنه حليم لا تتغير.

و لا يوصف تعالى بأنه «صبور»، لأن فائدة هذه اللفظة يقتضي احتمال المكاره والآلام، وذلك مستحيل فيه تعالى.

و لا يوصف تعالى بأنه «وقور»، لأنه يفيد الاستقرار في المكان ونفي الطيش، وذلك مستحيل فيه تعالى.

و اعلم أنه لما كان من اكبر الأغراض في العلم بمعاني أسمائه وصفاته تعالى أن ندعوه عزّوجلّ بها في الامور التي نطلبها منه وجب أن نذكر جملة يشرف بها على معنى الدعاء وشروطه وأحكامه.

فصل

(في ذكر جملة من أحكام الدعاء)

اعلم أن الدعاء هو طلب الداعي الشيء من غيره.

و يمضي في الكتب أنه يقتضي الرتبة و أن يكون المدعو أعلى رتبة من الداعي، بعكس الأمر. وليس الأمر على ذلك، لأنهم يسمّون السيد داعياً لعبده الى سقيه الماء وغيره مما يأمر به، ويقولون: إن الله تعالى دعانا الى عبادته وطاعته، فبطل اعتبار الرتبة.

لكن قد حصل في اطلاق لفظة «الدعاء» أنه يختصّ بالطلب من الله تعالى دون غيره، وان كان التقييد يخالف ذلك. لأنهم يقولون «في هذا الدفتر دعاء» اذا اختصّ بمسألة الله تعالى ولا يقولون ذلك في غيره، كما اختصّت لفظة «القرآن» بكتاب الله تعالى وان كانَ أصل اشتقاقها من الجمع

المشترك المعنى.

و انما سمّوا تمجيدالله تعالى و تسبيحه «دعاء» لأن المقصد بذلك طلب الرحمة والمغفرة، ولأنه لا يخلو في الاكثر من مسألة وطلب، والدعاء انما يكون كذلك بالارادة كالأمر.

ومن شرط حسن الدعاء أن يعلم الداعي كون مايطلب بدعائه مقدوراً لمن يدعوه، وذلك يقتضي في من دعا الله تعالى أن يعرفه جلّ وعزّ بصفاته وقدرته وحكمته.

ومن شروط حسن الدعاء أيضاً أن يعلم حسن ماطلبه بالدعاء، وانما يعلم ذلك بأن لايكون فيه وجه قبح ظاهر. وماغاب عنه من وجوه القبح ـ مثل كونه مفسدة ـ وجب أن يشرط في دعائه ويطلب مايطلبه بشرط أن لايكون مفسدة، وان لم يظهر هذا الشرط في دعائه جاز أن يضمره في نفسه.

و من الشروط أن لا يكون عالماً بأن ما طلبه لا يقع ولا يُفعل، نحو أن يسأل الله تعالى احياء الموتى ليُسرّ بهم أو غفران عقاب الكفار.

و عند أبي علي أن ذلك يقبح عقلاً، و عند أبي هاشم أنه يقبح بالشرع من حيث كان مفسدة وليس بقبيح في العقل.

و قد يحسن منا أن ندعو [الله](١) تعالى بأن يفعل ما نعلم أنه يفعله لامحالة، وانما يحسن ذلك على سبيل الانقطاع ولأن فيه مصلحة ولطفاً، ولهذا حسن منا الاستغفار للمؤمنين والصلاة على الأنبياء والمرسلين، والملائكة المقربين، ولا شبهة في أن فعل ذلك عند الدعاء لا يسمّى اجابة له.

و ينقسم ما يتناوله الدعاء الى قسمين:

أحدهما: قد تقدم العلم بأنه واجب مفعول لا محالة، نحو اثابة المؤمنين

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

والصلاة على النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله، مما الفائدة(١) فيه التعبد والتقرب لا طلب مايتناوله الدعاء.

و القسم الآخر: ما لا يعلم وجوبه و حصول فعله لا محالة، وهو على ضربين:

أحدهما: أن يكون واجباً و إن خفي علينا وجوبه، مثل أن يكون لطفاً في التكليف، وينقسم الى ما يكون](٢) مصلحة على كل حال، والى مايكون لطفاً عند الدعاء، لأن للدعاء على كل حال تأثيراً في فعله.

و القسم الآخر من القسمين الأولين: ما ليس بواجب من الاحسان والتفضل، وذلك مما يجوز أن يفعل وأن لا يفعل، فاذا فعله تعالى عند الدعاء فهو اجابة له.

و قولنا «مجاب الدعوة» يقتضي تكرر اجابة دعائه، و أن المفعول عند دعائه على سبيل الكرامة له والرفع من منزلته.

و متى سأل أحدنا ربه تعالى أمراً فلم يفعله لا يجب القطع على أنه ما أُجيبت دعوته، لأنه اذا سأل بشرط أن لا يكون فيه مفسدة فغير ممتنع أن يكون انما لم يفعل ماطلبه لأنه مفسدة، وانما يكون ممنوعاً اذا لم يفعل ماطلبه من غير حصول الشرط الذي شرطه.

و هذه جملة كافية.

* * *

و اذا كانت أغراضنا في هذا الكتاب قد تكاملت بعون الله تعالى فالواجب قطعه هاهنا. ونحن قاطعون له ومستغفرون الله تعالى من زلل إن كان فيه أو خلل، وبريئون من كل قول لعله يمضي في تضمنه مخالفاً لصواب

---

(١) في هـ «فا الفائدة».

(٢) الى هنا تنتهي نسخة هـ.

مجانباً لرشاد، مستبدلاً فيه غش هوى بنصيحة.

و نقسم بالله تعالى على من تأمله أن لا يقلدنا في شيء من مذاهبه أو أدلته، ويحسن الظن بنا فيلقي(١) النظر والتصفح والتأمل تعويلاً على أنا قد كفيناه ذلك وأرحناه بما تكلفناه من تعبه ونصبه، بل ينظر في كل شيء نظر المستفتح المبتدي، مطرحاً للأهواء المزينة للباطل بزينة الحق المشبهة للكذب بالصدق، معادلاً فيما ينظر فيه ويتصفحه في نفسه من أحواله، غير مائل الى أن يكون بحق من أحدهما دون صاحبه حتى يكون ميله الى جهة وانحرافه الى اخرى، بعد العلم الذي يثمره نظره وينتجه فكره، وان يكثر عند انتفاعه بشيء منه من الدعاء لنا والترحم علينا في حياة وموت ورجاء وفوت.

و بين أوائل هذا الكتاب وأواخره تفاوت ظاهر، فان أوله على غاية الاختصار، والبسط والشرح معتمدان في أواخره. والعذر في ذلك أنا بدأنا باملائه والنية فيه الاختصار الشديد تعويلاً على أن الاستيفاء والاستقصاء يكونان في كتاب «الملخص»، فلما وقف تمام املاء الملخص ـ لعوائق الزمان التي لا تملك ـ تغيرت النية في كتابنا هذا وزدنا في بسطه وشرحه، واذا جمع بين ماخرج من كتاب الملخص وجعل ما انتهى اليه كأنه لهذا الكتاب وجد بذلك الكلام في جميع أبواب الاصول مستوفى مستقصى.

و نحن نحمد الله تعالى على ماوفقه وقدره ويسره وسهله من ذلك كله أن يجعله خالصاً لثوابه ومؤمّناً من عقابه إنه على مايشاء قدير، وصلاته على خيرته من خلقه محمّد وآله الطاهرين وسلامه، وهو حسبنا ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير، غفرانك ربنا واليك المصير.

---

(١) كلمة غير واضحة في النسخة.

فهارس الكتاب

(١)
فهرس الآيات الكريمة

(سورة البقرة)

(سورة آل عمران)

(سورة النساء)

١١ ـ «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الانثيين» ٤٨٢.
١٤ ـ «ويتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها» ٥٠٩.
٢٩ ـ «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم» ٢٧٢.
٤٨ ـ «إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» ٥١٥.
٨٢ ـ «ولو كان من عند غيرالله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» ٤٠٤.
٩٢ ـ «فتحرير رقبة مؤمنة» ٥٢٤.
١١٥ ـ «ومن يشاقق الرسول من بعدماتبيّن له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيراً» ٤٢٥
١٢٣ ـ «ومن يعمل سوءاً يجز به» ٥١٠.

(سورة المائدة)

٢ـ«واذاحللتم فاصطادوا» ٢٧٢.
٤٤ ـ «ومن لم يحكم بما أُنزل الله فأُولئك هم الكافرون» ٥٥٠.
٥٥ ـ «انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون» ٤٣٨، ٤٧٩.
٩١ ـ «انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون» ١٨٨.

(سورة الأنعام)

٢ ـ «هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده» ٢٦٢.
٨٢ ـ «الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم» ٥٤٣.

(سورة الأنفال)

٢، ٤ ـ «انما المؤمنون الذين اذا ذكرالله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً وعلى

ربهم يتوكلون ﴿ الذين يقيمون الصلاة وممّا رزقناهم ينفقون ﴿ أُولئك هم المؤمنون حقاً» ٥٤٥.
٥، ٦ ـ «كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقاً من المؤمنين لكارهون ﴿ يجادلونك في الحق بعد ماتبين كأنما يساقون الى الموت وهم ينظرون» ٥٤٣.
٧٢ ـ «الذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا» ٥٤٣.

(سورة التوبة)

٢٥، ٢٦ ـ «ويوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ﴿ ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين» ٣٩٦، ٣٩٩.
٣٢ ـ «ويأبى الله إلا أن يتم نوره» ٥٩٨.
٣٦ ـ «إن عدة الشهور عندالله اثناعشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم» ٥٤٧.
٤٠ ـ «إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذهما في الغار اذ يقول لصاحبه لاتحزن إن الله معنا» ٣٩٧.
٤٩ ـ «وان جهنم لمحيطة بالكافرين» ٥٥٠.
٧١ ـ «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض» ٤٣٩.

(سورة يونس)

١٨ ـ «تعالى عما يشركون» ٥٨١.

(سورة هود)

١١٤ ـ «إن الحسنات يذهبن السيئات» ٣١١.

(سورة يوسف)

١٧ ـ «وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين» ٥٣٨
٧٦ ـ «وفوق كل ذي علم عليم» ٥٨٩.

(سورة الأنبياء)

(سورة المؤمنون)

(سورة النور)

(سورة الفرقان)

(سورة الشعراء)

(سورة النمل)

(سورة القصص)

(سورة العنكبوت)

٤٥ ـ «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» ١٨٩.

(سورة الروم)

١، ٣ ـ «الم * غلبت الروم * في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلون» ٤٠٣.

(سورة لقمان)

١٣ ـ «إن الشرك لظلم عظيم» ٥٠٨.

(سورة الأحزاب)

٦ ـ «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم» ٤٤٧.
٣٣ ـ «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» ٤٧٩.
٣٧ ـ «واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ماالله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيدٌ منها وطراً زوجناكها لكي لايكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطراً وكان أمرالله مفعولاً» ٣٩٧.

(سورة سبأ)

١٦، ١٧ ـ «فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أُكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل * ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلا الكفور» ٥٥٠، ٥٥٢.

(سورة ص)

٢٠ ـ «وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب» ٥٨٣.

(سورة الزمر)

(سورة غافر)

(سورة الشورى)

(سورة الزخرف)

(سورة الفتح)

(سورة الحجرات)

(سورة الذاريات)

(سورة النجم)

(سورة الرحمن)

(سورة الواقعة)

(سورة الحديد)

(سورة المجادلة)

(سورة الممتحنة)

(سورة المجادلة)

(سورة المنافقون)

(سورة التحريم)

(سورة نوح)

(سورة عبس)

(سورة الانفطار)

(سورة البينة)

(٢)
الأحاديث والمأثورات

(٣)
الملل والأديان والمذاهب

(٤)

اسماء الأعلام والأشخاص

(٥)
مصادر تحقيق الكتاب

* اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات.
للشيخ محمَّد بن الحسن الحر العاملي، المطبعة العلمية في قم ١٣٩٨هـ، باشراف الشيخ ابوطالب التجليل التبريزي.

* الاحتجاج على أهل اللجاج.
لأبي منصور احمد بن علي الطبرسي، طبع مؤسسة الأعلمي في بيروت ١٤٠١هـ، بتحقيق السيد محمَّدباقر الموسوي الخرسان.

* اسد الغابة في معرفة الصحابة.
لعزالدين ابن الأثير الجزري، نشر اسماعيليان في طهران.

* الاصابة في تمييز الصحابة.
لابن حجر العسقلاني، المطبعة الشرفية بالقاهرة ١٣٢٥هـ.

* امالي المرتضى. ـ
للشريف المرتضى الموسوي البغدادي، داراحياء الكتب العربية في القاهرة ١٣٧٢هـ، بتحقيق الاستاذ محمَّد ابوالفضل إبراهيم.

* الامامة والسياسة.
لابن قتيبة الدينوري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي في القاهرة ١٣٨٨هـ.

* انساب الأشراف.
لأحمد بن يحيى البلاذري، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات في بيروت ١٣٩٤هـ، بتحقيق الشيخ محمّد باقر المحمودي.

* بحارالأنوار.
للمولى محمّد باقر المجلسي الاصبهاني، طبع داراحياء التراث العربي في بيروت ١٤٠٣هـ.

* البرهان في تفسير القرآن.
للسيد هاشم الحسيني البحراني، طبع مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان في قم.

* تاج العروس.
للسيد محمّد مرتضى الزبيدي، طبع دار مكتبة الحياة في بيروت.

* تاريخ بغداد.
للحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي، مطبعة السعادة في القاهرة ١٣٤٩هـ.

* تبصير المشتبه.
لابن حجر العسقلاني، طبع الدار المصرية للتأليف في القاهرة، بتحقيق الاستاذين علي محمّد البجاوي ومحمّد علي النجار.

* التبيان في تفسير القرآن.
لشيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت، بتحقيق الشيخ احمد حبيب القصير العاملي.

* تفسير الطبري (جامع البيان).
لابي جعفر ابن جرير الطبري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي في القاهرة ١٣٧٣هـ.

* تفسير فرات الكوفي.
لفرات بن إبراهيم الكوفي، المطبعة الحيدرية بالنجف.

* التوحيد.
للشيخ الصدوق ابن بابويه القمّي، طبع جماعة المدرّسين في قم، بتحقيق السيد هاشم

الحسيني الطهراني.

* الدر المنثور في التفسير بالمأثور.
لجلال الدين عبدالرحمان السيوطي، طبع دار الفكر في بيروت ١٤٠٣هـ.

* ديوان حسان.
لحسان بن ثابت الخزرجي، طبع دارصادر في بيروت ١٩٧٤م، بتحقيقات الدكتور وليد عرفات.

* رسائل الشريف المرتضى.
للشريف المرتضى الموسوي البغدادي، طبع مطبعة الخيام في قم.

* سنن ابن ماجة.
للحافظ أبي عبدالله ابن ماجة القزويني، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت ١٣٩٥هـ، بتحقيق الاستاذ محمَّد فؤاد عبدالباقي.

*.السيرة النبوية.
لابن هشام الحميري، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت، بتحقيق الاستاذ مصطفى السقا وآخرين.

*.شرح نهج البلاغة.
لعبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي، طبع دار احياء الكتب العربية في القاهرة ١٣٨٧هـ، بتحقيق الاستاذ محمَّد ابوالفضل إبراهيم.

* صحيح البخاري.
لأبي عبدالله محمَّد بن إسماعيل البخاري، طبع دار مطابع الشعب بالقاهرة.

* .صحيح مسلم.
لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت، بتحقيق الاستاذ محمَّد فؤاد عبدالباقي.

* الصواعق المحرقة.
لابن حجر الهيثمي، طبع دار الكتاب في قم.

* العقد الفريد.
لابن عبد ربه الأندلسي، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة ١٣٦٧هـ، بتحقيق الاستاذ أحمد أمين وآخرين.

* الغدير في الكتاب والسنة والأدب.
للشيخ عبدالحسين احمد الأميني، طبع دار الكتاب العربي في بيروت ١٣٨٧هـ.

* فضائل الصحابة.
للامام احمد بن حنبل الشيباني، طبع بيروت.

* الكافي.
لثقة الاسلام الكليني، طبع دارالكتب الاسلامية في طهران ١٣٨٨هـ، بتحقيق الاستاذ علي اكبر الغفاري.

* الكامل في التاريخ.
لعزالدين ابن الأثير الجزري، طبع دار صادر في بيروت ١٣٩٩هـ.

* كنزالعمال.
لعلاء الدين علي المتقي الهندي، طبع مؤسسة الرسالة في بيروت ١٤٠٥هـ، بتحقيق الشيخ بكري حياني والشيخ صفوة السقا.

* لسان العرب.
لجمال الدين ابن منظور الافريقي، طبع دار صادر في بيروت ١٣٨٨هـ.

* مجمع البيان في تفسير القرآن.
لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مطبعة العرفان في صيدا ١٣٣٣هـ.

* المستدرك على الصحيحين.
لأبي عبدالله الحاكم النيسابوري، طبع بيروت.

* مسند احمد بن حنبل.
للامام احمد بن حنبل الشيباني، طبع دار الفكر في بيروت.

* المصباح المنير.
للشيخ احمد بن محمَّد الفيومي، المطبعة الأميرية في بولاق ١٩٣٩م.

* معجم البلدان.
لياقوت بن عبدالله الحموي، طبع دار صادر في بيروت ١٣٨٨هـ.

* مناقب الامام علي.
لأبي الحسن ابن المغازلي الواسطي، المطبعة الإسلامية في طهران ١٣٩٤هـ، بتحقيق محمَّد باقر البهبودي.

* النهاية في غريب الحديث.
لمجد الدين ابن الاثير الجزري، طبع دار احياء الكتب العربية في القاهرة ١٣٨٣هـ، بتحقيق الاستاذين طاهر احمد الزاوي ومحمود محمَّد الطناحي.

* ينابيع المودة.
لسليمان بن إبراهيم القندوزي، طبع دار الكتب العراقية في الكاظمية ١٣٨٥هـ.

محتويات الكتاب